Das Immanuelzeichen
Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption

---

Zweifellos gehört Jes 7 zu den meistkommentierten Texten des AT, was nicht zuletzt mit der enormen Wirkungsgeschichte zusammenhängt, die dieser Text hervorgebracht hat. Man muß Martin Buber ohne Abstriche zustimmen, wenn er Jes 7,14, die Kernaussage des Kapitels, die "wohl umstrittenste Bibelstelle" (1) nennt. Die Auseinandersetzungen um diese Stelle gründen vor allem darin, daß sie für zahlreiche, teils sogar divergierende Themen als Zentralstelle angesehen und interpretiert wird. So gehört Jes 7,14 beispielsweise zum festen Kanon der Stellen, die bei der Erörterung messianischer Fragen im AT herangezogen werden, und ebenso bezieht fast jede religionsgeschichtliche Bearbeitung des Phänomens der Jungfrauengeburt diese Stelle mit ein. Vor allem aber durch ihre Aufnahme ins NT (Mt 1,23; vgl. Lk 1,31) ist diese Stelle geradezu zu einem Paradigma des Verhältnisses AT-NT geworden. Bei ihrer Behandlung treffen folglich nicht nur jüdische und christliche Auslegung aufeinander, sondern mehr noch kommt unter christlichen Exegeten, die sich mit Jes 7 beschäftigen, explizit oder implizit ein wie auch immer geartetes *gesamtbiblisches* Verständnis (2) zum Vorschein. Auf dem Hintergrund des Gesamtkapitels kann die Stelle dann auch im Hinblick auf das Gottes- und Prophetenbild erörtert werden; und jüngst wurde sogar gefordert, daß nicht die Soteriologie, sondern die Theodizee-

(1) M. BUBER, *Der Glaube der Propheten* (Zürich 1950) 201.

(2) Vgl. dazu die sehr gute Darstellung der unterschiedlichen Versuche samt ihrer Probleme bei M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart.* Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad (Stuttgart 1985), sowie H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 203; Darmstadt 1983).

problematik der systematische Ort sei, an dem die Immanuelperikope zu verhandeln sei(3).

Die Vielfalt der thematischen Zusammenhänge, in denen die unterschiedlichsten Interpretationen von Jes 7 vorgelegt werden, fordert dazu heraus, dem beobachteten Phänomen der Aufnahme und Auslegung dieses Textes nachzugehen, d.h. zu fragen, ob die vielfältigen Interpretationen des Textes einen Rückhalt in ihm selbst haben, oder ob im Zuge einer langen theologiegeschichtlichen Entwicklung Problemstellungen unterschiedlichster Provenienz an den Text herangetragen wurden. Dieser Frage versucht der vorliegende Beitrag dadurch nachzugehen, daß er anhand einiger Beobachtungen einer bereits im AT einsetzenden Rezeption des sogenannten "Immanuelorakels" nachzugehen versucht.

Das große, wenn auch je unterschiedlich motivierte Interesse, das Jes 7 zu allen Zeiten auf sich gezogen hat, hat sich in einer solchen Fülle von Literatur niedergeschlagen, daß selbst Spezialstudien eingestehen müssen, daß sie für einen einzelnen kaum noch zu übersehen ist(4). Aus diesem Grund muß auch für den vorliegenden Aufsatz zu Anfang schon betont werden, daß eine wirkliche Diskussion mit der Literatur an dieser Stelle gar nicht möglich ist und nicht einmal die wichtigsten Forschungspositionen referiert werden können und sollen, zumal dies auch in einschlägigen Literaturberichten in ausführlicher Form bereits vorliegt(5). Der vorliegende Beitrag versteht sich nicht als neue Gesamtinterpretation, sondern möchte ganz bewußt *Hypothesen* zur Diskussion stellen, die Jes 7 betreffen, aber auch darüber hinausgehen. Die Betonung des hypothetischen Charakters des hier Vorgelegten ist nicht primär von einer wissenschafts- und erkenntnistheoretisch notwendigen Maxime diktiert, sondern soll anzeigen, daß es hier schwerpunktmäßig nicht um neu interpretierte

(3) Vgl. R. BARTELMUS, "Jesaja 7,1-17 und das Strukturprinzip des Kontrastes. Syntaktisch-stilistische und traditionsgeschichtliche Anmerkungen zur 'Immanuel-Perikope'", *ZAW* 96 (1984) 65.

(4) Vgl. H. WILDBERGER, *Jesaja 1-12* (BKAT X/1; Neukirchen-Vluyn [2]1980) 262; R. KILIAN, *Jesaja 1-39* (EdF 200; Darmstadt 1983) VII.

(5) Vgl. vor allem die Literaturberichte von G. FOHRER in *TRu* 1951; 1952; 1962; 1975; 1976; 1980; J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique.* Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël (Paris 1977/78); und jüngst C. HARDMEIER, "Jesajaforschung im Umbruch", *VuF* 31 (1986) 3-31.

Einzelheiten geht, sondern um den Wechsel der Blickrichtung und die sich daraus ergebenden neuen Verbindungen von Details. Wenn nun am Ende auch Fragen bleiben: Der Wert einer Hypothese ist nicht zuletzt auch an der Anzahl der Probleme zu messen, die sie zu lösen vermag, und auch an den Diskussionsanstößen, die von ihr ausgehen.

I. Grundtext und Fortschreibung in Jes 7,1-17

Sowohl als Ganzes als auch in seinen Teilen stellt sich Jes 7 als sehr schwieriger Text dar. Zum einen ist das als Fremdbericht formulierte Kapitel deutlich von seinem Kontext (Jes 6–9) abgehoben, zum andern finden sich innerhalb des Kapitels zahlreiche Spannungen, wie z.B. der Wechsel der sprechenden Person Jesaja/JHWH oder auch der durch den Numeruswechsel angezeigte Wechsel in bezug auf die angeredete(n) Person(en). Obwohl einige Exegeten den Stellenwert der literarkritischen Fragen zu nivellieren versuchen, bestätigen die stark divergierenden Ergebnisse, die die Forschung allein in den letzten Jahren vorgelegt hat(6), die durchaus ernstzunehmende literarkritische Schwierigkeit des Textes. Es ist hier nicht der Ort, die literarkritischen Fragen im einzelnen zu diskutieren, da dies an anderer Stelle bereits vorgelegt wurde(7). Hier soll lediglich, vom dort erarbeiteten Ergebnis ausgehend, eine Schichtung des Kapitels vorgestellt und interpretiert werden.

(6) An jüngeren Artikeln zu Jes 7 sind zu nennen: P. HÖFFKEN, "Notizen zum Textcharakter von Jesaja 7,1-17", *TZ* 36 (1980) 321-337; M. GÖRG, "Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation", *BN* 22 (1983) 107-125; BARTELMUS, "Jesaja 7", 50-66; F. D. HUBMANN, "Randbemerkungen zu Jes 7,1-17", *BN* 26 (1985) 27-46; W. WERNER, "Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie. Ein redaktionskritischer Versuch zu Jes 6,1–8,18" *BZ NF* 29 (1985) 1-30; H. IRSIGLER, "Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1-17. Notizen zum Immanueltext", *BN* 29 (1985) 75-114; C. DOHMEN, "Verstockungsvollzug und prophetische Legitimation. Literarkritische Beobachtungen zu Jes 7,1-17", *BN* 31 (1986) 37-56.

(7) Vgl. DOHMEN, "Verstockungsvollzug", bes. 40-50; wenn auch aufgrund der vorliegenden Arbeit einige dort ausgeführte Punkte jetzt zu modifizieren sind (s.u.).

Die literarkritische Hypothese zu Jes 7,1-17 beruht vornehmlich auf folgenden Beobachtungen:

- Innerhalb des Abschnitts sind keine Brüche zu erkennen, die auf ursprünglich selbständige Einheiten hinweisen(8). Gegen die gelegentlich angenommene Trennung nach V. 9 spricht die Kontextform *wayyôsep* von V. 10(9), sowie auch das Zeichenangebot von V. 11, das eine vorausgehende Szene unmittelbar fordert(10). Zwischen V. 17 und V. 18 scheint zwar ein Bruch zu bestehen, und die VV. 18f schlagen auch ein neues Thema an, aber das Demonstrativum *hahû'* in V. 18 stellt eine gewisse Verbindung zum Vorausgehenden her, und da ein vormaliges Bestehen der VV. 18ff in anderem Kontext bzw. als Primäreinheit nicht wahrscheinlich gemacht werden kann, muß damit gerechnet werden, daß diese Verse zur Entstehungsgeschichte des Textes (sofern diese losgelöst von der Einbindung in das Jesajabuch gedacht wird) bzw. zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Kapitels gehören, welches sich folglich insgesamt als gewachsene Einheit zu erkennen gibt.
- Die besondere Form des Fremdberichtes mit Erzählteil, JHWH- und Prophetenrede sowie Dialogteil stellt vor die Frage nach dem Verhältnis von vorliegendem Text zu dem überlieferungsgeschichtlich wohl vorausgehenden Prophetenwort.
- Der Fremdbericht stellt einen Wechsel von der prophetischen Verkündigung zur Verkündigung der prophetischen Botschaft dar, wobei die Intention dieses Wechsels zu erklären ist, was sich primär aus der Bestimmung der redaktionellen Einbettung in den größeren Kontext ergibt.
- Auf dem Hintergrund der redaktionellen Einbettung des Fremdberichtes sind auch die Verse mit entsprechendem Zeitbezug (VV. 1-2.8b.17b) zu klären.
- Der Wechsel zwischen 2.Sg. und 2.Pl. beim Adressaten der Rede darf nicht übersehen werden.

(8) Von mehreren sekundär zusammengearbeiteten Stücken gehen u.a. beispielsweise aus: HÖFFKEN, "Notizen", passim, oder O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja: Kapitel 1-12* (ATD 17; Göttingen ⁵1981) 135-173.

(9) Vgl. bes. BARTELMUS, "Jesaja 7", 55-56; DOHMEN, "Verstockungsvollzug", 41-43; R. KILIAN, *Jesaja 1-12* (Neue Echter Bibel; Würzburg 1986) 54.

(10) Vgl. R. KILIAN, *Die Verheißung Immanuels Jes 7,14* (SBS 35; Stuttgart 1968) 30-32; IRSIGLER, "Zeichen", 78 Anm. 14.

Die genannten Beobachtungen lassen sich literarhistorisch am besten verstehen und erklären, wenn man von einer zweifachen Fortschreibung des Grundtextes dieses Kapitels ausgeht, wobei der literarisch als Grundtext des Kapitels auszumachende Fremdbericht natürlich überlieferungsgeschichtlich dem ursprünglicheren Prophetenwort selbst nachzuordnen ist. Für den Grundtext läßt sich, vor allem, wenn man die pl. Stücke trennt — gegenteiliger Meinung zum Trotz(11) — ein durchlaufender Erzählfaden finden. Insgesamt ergibt sich folglich als literarkritische Hypothese eine Grundschicht, bestehend aus den VV. 3-8a.9a.10-13aα.14* (ohne *lākem*).16.17a(12). Daß die VV. 18-25* in ihrem Grundbestand auch hierhergehören, läßt sich vermuten, weil die Gerichtsworte VV. 18ff futurisch formuliert sind, die erste Fortschreibung in Kap. 7 jedoch zurückblickend (bestätigend) formuliert (vgl. VV. 1-2.8b.17b), und zusätzlich die zweite Fortschreibung, die die VV. 9b.13aβ.b.14* (nur *lākem*).15 hinzugefügt hat, auch den V. 21 korrespondierend bearbeitet hat(13).

(11) Vgl. IRSIGLER, "Zeichen", 88: "Als literarkritisches Kriterium versagt die Unterscheidung von 2.sg. und 2.pl. in 7,11-17 noch mehr, da konsistente Textfäden nicht zustandekommen, will man sich nicht etwa mit der Annahme späterer Kürzungen im Zuge der 'Fortschreibung' zufrieden geben".

(12) In bezug auf V. 17 ist die bei DOHMEN, "Verstockungsvollzug", 47-48 vertretene Position zu korrigieren. Vor allem aufgrund von IRSIGLERS, "Zeichen", 93, exakt beschriebener Syntax der VV.16-17 und auch der an die 2.Sg.masc. gerichteten Anrede (also an Ahas), und schließlich wegen der zum Drohwort von V. 14 notwendig hinzugehörigen Begründung muß V. 17a dem Grundtext zugerechnet werden. Zu erwägen bliebe nur, ob die auf HUBMANN, "Randbemerkungen", 41-42, zurückgehende Interpretation des Verses nicht durch die wahrscheinlich spätere Ergänzung von V. 17b entstanden ist. Das hieße, daß ein späterer Redaktor V. 17b einfügte, um durch diesen Hinweis auf den König von Assur den ganzen V. 17 auf das Ende des sogenannten syro-ephraimitischen Krieges zu beziehen und auf diese Weise V. 17 zur Erklärung und Bestätigung von V. 16 zu machen; denn wenn V. 17 das Ende der für Ahas bedrohlichen Kriegssituation mitteilt, dann bestätigt er sogleich die Ankündigung eines friedlichen Regierungsbeginns für dessen Nachfolger, und unterstreicht damit — weil der diesbezügliche V. 16 literarisch im vorliegenden Kontext als Erklärung des Drohwortes von V. 14 fungiert — die oben beschriebene Gesamtbotschaft des Kapitels.

(13) Vgl. DOHMEN, "Verstockungsvollzug", 49-50 Anm. 48; die dort in bezug auf V. 17 gemachten Zuweisungen sind im Sinn der vorausgehenden Anmerkung zu modifizieren.

Übersicht zu Grundtext und Fortschreibung von Jes 7

2.Bearbeitung	1.Bearbeitung	Grundschicht
	1 ויהי בימי אחז בן יותם בן עזיהו	
	מלך יהודה עלה רצין מלך ארם ופקח	
	בן רמליהו מלך ישראל ירושלם	
	למלחמה עליה ולא יכל להלחם עליה	
	2 ויגד לבית דוד לאמר נחה ארם על	
	אפרים וינע לבבו ולבב עמו כנוע	
	עצי יער מפני רוח	
		3 ויאמר יהוה אל ישעיהו צא נא לקראת
		אחז אתה ושאר ישוב בנך אל קצה
		תעלת הברכה העליונה אל מסלת שדה
		כובס 4 ואמרת אליו השמר והשקט אל
		תירא ולבבך אל ירך משני זנבות
		האודים העשנים האלה בחרי אף רצין
		וארם ובן רמליהו 5 יען כי יעץ עליך
		ארם רעה אפרים ובן רמליהו לאמר
		6 נעלה ביהודה ונקיצנה ונבקענה
		אלינו ונמליך מלך בתוכה את בן
		טבאל 7 כה אמר אדני יהוה
		לא תקום ולא תהיה
		8 כי ראש ארם דמשק וראש דמשק רצין
	ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם	
		9 וראש אפרים שמרון וראש שמרון בן רמליהו
אם לא תאמינו כי לא תאמנו		
		10 ויוסף יהוה דבר אל אחז לאמר
		11 שאל לך אות מעם יהוה אלהיך העמק
		שאלה או הגבה למעלה 12 ויאמר אחז
		לא אשאל ולא אנסה את יהוה 13 ויאמר
שמעו נא בית דוד המעט מכם		
הלאות אנשים כי תלאו גם את		
אלהי		
		14 לכן יתן אדני הוא
לכם		
		אות הנה העלמה הרה וילדת בן
		וקראת שמו עמנו אל

2.Bearbeitung	1.Bearbeitung	Grundschicht
15 חמאה ודבש יאכל לדעתו מאוס ברע ובחור בטוב		
		16 כי בטרם ידע הנער מאס ברע ובחר בטוב תעזב האדמה אשר אתה קץ מפני שני מלכיה
		17 יביא יהוה עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום סור אפרים מעל יהודה
	את מלך אשור	

Sachlich zeigt sich, daß die genannten Überarbeitungen des Kapitels als logisch aufeinanderfolgende Fortschreibungen zu verstehen sind: Die erste, indem sie die historische Situation, die der Grundtext voraussetzt, für Spätere *expressis verbis* nennt, die zweite, indem sie durch die pl. Stücke den Text seiner konkreten situativen Einbettung enthebt und damit die Aussagen generalisiert und aktualisiert.

Als grob zusammengefaßte Interpretation kann folgendermaßen paraphrasiert werden: Der Grundtext von Jes 7 enthält den Auftrag an den Propheten, dem König Ahas in schwieriger Kriegssituation Mut zuzusprechen. Der Grund der Zuversicht wird nicht in einem Wechsel der äußerlichen Verhältnisse angegeben, sondern tritt quasi nur implizit durch das Auftreten des Propheten zutage, nämlich als Hinweis auf die von JHWH gegebene und geschützte Dynastie. Der Wechsel zwischen V. 9 und V. 10 sowie das Zeichenangebot von V. 11 machen deutlich, daß hier etwas stattgefunden hat, das diese Fortsetzung nötig macht. Es kann sich nur um Mißtrauen und Unglauben des Ahas gegenüber dem Propheten Jesaja handeln. Die Zurückweisung der unbegrenzten Zeichenforderung durch König Ahas bestätigt diese Haltung nochmals. Das dann von JHWH selbst gegebene Zeichen steht, unabhängig von seiner Deutung im einzelnen (s.u.), vom Kontext her unzweideutig in einer gewissen Ambivalenz, und zwar zwischen der Frage: Bleibt JHWH bei seiner positiven Zusage? — Dann ist auch das Zeichen als Hinweis positiv zu deuten. Oder aber: Ändert JHWH aufgrund der menschlichen Reaktion seine Absicht? — Dann müßte das Zeichen gerade diesen Sinneswandel unterstreichen([14]). Die zusammengehörigen nachfolgenden VV. 16

([14]) So betont auch KILIAN, *Neue Echter Bibel*, 54, daß nach der Ableh-

und 17a([15]), die im einzelnen noch zu besprechen sind, unterstreichen diese Ambivalenz und deuten an, daß die Wahrheit in der Mitte liegt, d.h. daß das Zeichen zwar beides ausdrückt, jedoch — was seinem Inhalt entspricht (s.u.) — ausdifferenziert auf Ahas und seinen Sohn. In gewisser Weise bestätigt der spätere Umgang mit diesem Text diese Sicht insofern, als er als in einen größeren literarischen Komplex aufgenommener Fremdbericht deutlich macht, daß es ihm wesentlich um den Propheten selbst geht — somit übernimmt er auch die Funktion, im Anschluß an Jes 6 beispielhaft zu zeigen, was Verstockung bedeutet([16]) —, und daß dessen unterschiedliche Anerkennung bei Ahas und Hiskija (vgl. Jes 7 mit Jes 36) im Nachhinein zu dem so beschriebenen Zeichen paßt.

Die erste Fortschreibung des Textes knüpft hier an, indem sie durch die historische Einleitung die für spätere Zeiten notwendigen Hintergrundinformationen liefert, dabei aber durch bewußte Hervorhebung des Nichtzustandekommens der kriegerischen Absicht gegen Juda/Jerusalem (vgl. VV. 1b.8b.17b) eine Bestätigung des jesajanischen "Ermutigungswortes"([17]) entstehen läßt. Im Zuge einer weiteren Fortschreibung wird versucht, durch kleinere Zusätze dem Text eine neue und vor allem bleibende Aktualität zu verleihen, indem Grundgedanken herausgehoben und zu einem "theologischen Paradigma" ausgestaltet werden. Dies geschieht vor allem dadurch, daß an der entscheidenden Nahtstelle des Textes zwischen V. 9 und V. 10 das dort im Grundtext stillschweigend vorausgesetzte Verhalten des Ahas — nämlich sein Unglauben — zum Anlaß genommen wird, späteren Lesern/Hörern das negative Verhalten des Ahas als Paradigma eines Fehlverhaltens vor Augen zu führen und daraus dann eine Entscheidungsforderung abzuleiten. Dies wird durch die pl. Formu-

---

nung des Zeichenangebotes Sinn und Funktion des Zeichens von V. 14 nicht mehr die gleichen wie in V. 11 sein können.

([15]) Vgl. vor allem IRSIGLER, "Zeichen", 92-94.

([16]) So spricht R. KILIAN, "Der Verstockungsauftrag Jesajas", *Bausteine biblischer Theologie*, Festgabe für G. J. Botterweck (Hrsg. von H.-J. FABRY) (BBB 50; Bonn 1977) 209-225 von einem "Paradigma für den Verstockungsvollzug" (219) und O. STECK, "Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9", *Wahrnehmungen Gottes im AT.* Gesammelte Studien (TBü 70; München 1982) 171-186, vom "Wirksamwerden der Verstokkung" (186); vgl. auch DOHMEN, "Verstockungsvollzug", 52, und zur kritischen Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen HARDMEIER, "Jesajaforschung", 21ff.

([17]) IRSIGLER, "Zeichen", 86 Anm. 40.

lierung und vor allem die negative Form "wenn ihr *nicht* glaubt..." besonders stark unterstrichen, denn die Formulierung: "Wenn ihr nicht glaubt" hat als Voraussetzung und als Gegenüber den Unglauben des Ahas([18]). Paraphrasiert heißt das: Wenn ihr wie Ahas nicht glaubt, dann werdet ihr keinen Bestand haben. Was es zu glauben gilt, macht diese Bearbeitung durch ihre Zusätze in den VV. 13-15 deutlich; indem sie das im Grundtext als Zeichen gegebene Programm des *ᶜimmānû'ēl* uminterpretiert und personenbezogen engführt, macht sie aus dem *Zeichen* jetzt ein *Symbol*([19]). Denn der von Gott gegebene *'ôt* weist jetzt nicht mehr auf etwas anderes hin, sondern das Auftreten des erwarteten Immanuel steht für eine grundlegende Veränderung der Situation([20]). Im Rahmen der hier skizzierten Hypothese zur Entstehungsgeschichte von Jes 7 soll nun im folgenden versucht werden, Sinn und Bedeutung des "Immanuelzeichens" (V. 14) genauer zu interpretieren.

II. Die Bedeutung von Jes 7,14 und die Frage der Identifizierung von *ᶜalmâ* und *ᶜimmānû'ēl*

Der häufig zitierte und interpretierte Vers Jes 7,14 kann verantwortlich nur von seiner Einbettung in den Kontext des Kapitels her erklärt werden. Auf der Basis der vorgelegten Hypothese zur Entstehung des Textes bedeutet das: Das Zeichen von V. 14, das Gott selbst gibt, wird gegeben trotz bzw. gerade wegen Ahas' Ablehnung des göttlichen Angebotes, ein Zeichen — als Bestätigung des durch den Propheten übermittelten Ermutigungswortes (V. 4) — zu geben. Knüpft somit V. 14 über das Stichwort *'ôt*([21]) inhaltlich an die Be-

([18]) Dies übersehen m.E. all jene Auslegungen, die von V. 9b aus sehr betont den ganzen Zusammenhang von Jes 7 im Sinn einer Entscheidungsfrage (Glauben — Unglauben) interpretieren, vgl. z.B. H.-P. MÜLLER, "Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1-VIII 18", *VTS* 26 (1974) 25-54, bes. 33-38, wo er V. 9b sogar als "bedingte Heilsankündigung" (33) bezeichnet; KILIAN, *Jesaja*, 126, und DERS., *Neue Echter Bibel*, 54.

([19]) Vgl. DOHMEN, "Verstockungsvollzug", 55.

([20]) Hier setzen auch erst mögliche messianische Interpretationen des Textes an, s.u. zu Anm. 47.

([21]) Zu den unterschiedlichen Konnotationen und Verwendungen von hebr. *'ôt* vgl. F. J. HELFMEYER, "'ôt", *TWAT* I 182-205.

stätigungssituation von VV. 10.11 in bezug auf die erste Szene der VV. 4ff an, so wird aber durch das *lākēn* auch schon signalisiert, daß das göttliche Zeichen darüber hinausgeht, denn es ersetzt nicht einfach das von Ahas nicht geforderte Zeichen, sondern es stellt zugleich die Reaktion Gottes auf den Unglauben des Ahas dar(22); denn dieser Unglauben provozierte das Zeichen*angebot*, seine Ablehnung aber die göttliche Zeichen*ankündigung*. Somit ist verständlich, daß V. 14 konsequent als Drohwort (*lākēn!*) formuliert ist(23), woraus sein besonderer Sinn resultiert: Das Zeichen von V. 14 weist einerseits auf Gottes Zuspruch (V. 4) hin, andererseits aber auf die Konsequenzen, die für Ahas aus seiner Haltung entstehen.

Erinnert V. 14b an die Gattung des "Geburtsorakels", so muß doch für den vorliegenden Zusammenhang beachtet werden, daß dieses Geburtsorakel im vorliegenden V. 14 *Zeichenfunktion* in einem Drohwort übernimmt(24). Es geht folglich nicht um die Ansage einer Geburt, sondern um das, worauf dieses Geburtsorakel drohend hinweist. Um das zu erfahren, gilt es vorab den Begriff *ᶜalmâ* genauer zu betrachten.

Auf dem Hintergrund seiner Äquivalente in anderen semitischen Sprachen — vor allem im Ugaritischen — läßt sich die Bedeutung des hebräischen Nomens *ᶜalmâ* exakter fassen. Während die bisherige Diskussion um das Nomen *ᶜalmâ* vor allem zwischen den Erklärungen "junge Frau" und "Jungfrau" pendelte, ergibt eine Durchsicht durch das gesamte semitische Vergleichsmaterial, daß der Begriff nicht auf die Beschreibung des juristischen oder physischen Status einer Frau abzielt, sondern daß der Begriff verwendet wird, um eine spezifische Lebenssituation einer Frau zu beschreiben. Die ältesten Belege lassen sich semantisch zumindest in dem Punkt zusammenfassen, daß die Bezeichnung sich immer auf eine ethnisch fremde Frau bezieht, die eine Verbindung mit einem Mann anderer Her-

(22) Vgl. R. CRIADO, "El valor de *laken* (Vg 'propter') en Is 7,14. Contribución al estudio de Emmanuel", *Estudios Eclesiasticos* 34 (1960) 741-751.

(23) Dies gilt es auch gegen die Ausführungen WILDBERGERS, *Jesaja 1-12*, 228, festzuhalten, der lieber von einem "Verkündigungsorakel" (289) sprechen möchte; vgl. auch KILIAN, *Verheißung*, 35.

(24) Vgl. O. H. STECK, "Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7,10-17 und 8,1-4", *Wahrnehmungen Gottes im AT*. Gesammelte Studien (TBü 70; München 1982) 193 Anm. 29.

kunft eingegangen ist(25). Jüngere Belege im Semitischen zeigen eine gewisse Bedeutungsausweitung; die ursprünglich sehr spezielle Bedeutung tritt hinter einer undifferenzierten allgemeinen wie "Mädchen, Dienerin etc." zurück.

Legt man die so eruierte Bedeutung für *ᶜalmâ* zugrunde, dann ergibt sich, daß in Jes 7,14 eine "Fremde" einen Sohn gebären wird(26) und ihm den Namen Immanuel geben wird. Der Begriff *ᶜalmâ* meint jedoch nicht irgendeine Fremde, sondern wird auf ethnisch fremde Frauen angewendet, wie sie vor allem im königlichen Harem anzutreffen sind. Der Hinweis auf den königlichen Harem findet eine zusätzliche Unterstützung, wenn man beachtet, daß das Geburtsorakel, das hier adaptiert wurde, im AT immer an ein Elternteil ergeht(27). Das würde bedeuten, daß eine Nichtisraelitin aus dem königlichen Harem(28) ein Kind von König Ahas erwartet. Sollte diese

(25) Ausführlich zum semitischen Vergleichsmaterial und zur Deutung im einzelnen vgl. C. DOHMEN, "ᶜalmâh", *TWAT* VI 167-177.

(26) Viel diskutiert ist die — vor allem für die spätere Aufnahme der Stelle — wichtige Frage, ob Empfängnis, Geburt und Namengebung zukünftig sind. Während BARTELMUS, "Jesaja 7", 61, aufgrund der deiktischen Elemente *hinnê* und *hā-* gerade die präsentische Bedeutung des *hārāh* betont, verweist IRSIGLER, "Zeichen", 90 Anm 48, darauf, "daß *hinnē* in Jes stets zukünftige Sachverhalte einführt". Durchaus mag die Lösung auch hier aber in der Mitte liegen und zwar in dem Sinn, daß die Schwangerschaft einer bestimmten — nicht unbedingt in der Nähe befindlichen — Frau festgestellt und betont wird, um dann die durch *hinnê* signalisierte zukünftige Ansage von Geburt und Namengebung logisch anschließen zu lassen.

(27) Darauf hat W. BERG, "Die Identität der 'jungen Frau' in Jes 7,14.16", *BN* 13 (1980) 7-13 durch Vergleich mit anderen verwandten alttestamentlichen Stellen deutlich hingewiesen; ebenso MÜLLER, "Glauben", 39-40. Zum Problem vgl. M. REHM, *Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagung des Buches Jesaja* (Eichstätter Studien NF 1; Kevelaer 1968) 46-49.

(28) Es sollte zumindest beachtet werden, daß die Erzählung vom Altar, den Ahas nach 2 Kön 16 errichten ließ, eine Situation erkennen läßt, die auf diplomatische Beziehungen zwischen Ahas und Tiglat-Pileser hinweist, in deren Kontext es durchaus üblich war, eine Tochter an den Hof des Partners zu geben. "Die Motivation konnte verschieden sein: Königstöchter wurden vergeben — oder vom Partner entgegengenommen —, um einen ehemaligen Gegner zu versöhnen, um sich der Freundschaft eines Nachbarn zu versichern, um einen Vasallen stärker an die Oberherrschaft zu binden, um eine vorteilhafte Machtkonstellation zu erreichen, um auf die Thronfolge Einfluß zu nehmen" (W. RÖLLIG, "Heirat", *RLA* IV 283).

Fremde gar eine assyrische Prinzessin (s. Anm. 28) sein, dann wird der sachliche Kern des Drohwortes verständlich, weil dann die bedrohliche Fremdmacht direktesten inneren Einfluß auf den Staat Juda nimmt. Weist nicht auch der Namensbestandteil *'ēl* — statt *JH(WH)* — auf ein fremdes, nichtisraelitisches Element hin? Wenn diese Frau(29) nun ihr Kind programmatisch *ᶜimmānû'ēl* nennt(30), dann wird der Charakter des Drohwortes noch deutlicher, denn der Plural in dem Namen des Kindes bezieht sich zuerst auf die Frau und ihr Kind(31) und steht folglich in Konsequenz der vorausgehenden Szene in Konfrontation zum angeredeten König Ahas.

Damit wird nun aber auch die oben skizzierte Ambivalenz der Szene selbst wiederaufgenommen, denn wenn Gott sich den erwählt (das schließt das "Gott-mit-uns" mit ein), der aus der Verbindung

(29) Mit IRSIGLER, "Zeichen", 90 Anm. 50, besteht kein triftiger Grund, von MT *wᵉqārā't* als 3.Sg.fem. abzugehen; gegen HUBMANN, "Randbemerkungen", 43, der jüngst wieder die 2.Sg.masc. lesen möchte. Zur Diskussion vgl. WILDBERGER, *Jesaja 1-12*, 267.

(30) Zu dieser Problematik des Immanuel-Namens paßt auch die durch den in Jes 7,3 genannten Jesajasohn *še'ar yašûb* bedingte Gegenüberstellung, wenn man die exakte Charakterisierung des Namens durch W. WERNER, *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39.* Messias, Heiliger Rest, Völker (FzB 46; Würzburg 1982) 114-146 zugrundelegt. Danach ist der Name in Jes 7,3 nicht auf die Umkehr zu beziehen, sondern meint den "Rest, der (aus der verlorenen Schlacht) zurückkehrt" (116), so daß der Folge der königlichen Fehlentscheidung trotz göttlicher Zusage (VV. 3-4) die göttliche Zusage gegen die königliche/menschliche Erwartung (V. 14) gegenübersteht (s.u.).

(31) Der Name selbst enthält in der Formel vom "Mit-Sein-Gottes" zweifellos eine positive Konnotation. Das Besondere dieses Namens als Gipfel des ursprünglichen Drohwortes liegt nicht im Namen selbst (zu diesbezüglichen Versuchen der Namenserklärung vgl. WILDBERGER, *Jesaja 1-12*, 292), sondern in seiner kontextuellen Einbindung, d.h. wenn die erwähnte Frau ihren Sohn so nennen wird/soll, dann scheint dahinter ein Programm auf, das vielleicht sogar schon eine dynastische Komponente enthält, wenn man den Plural im Namen so deutet. Jedoch sind derartige pluralische Namenselemente im Semitischen zu selten, als daß man mit Sicherheit auf einen Dynastienamen schließen könnte (vgl. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* [BWANT 46; Stuttgart 1928] 33). Wie auch in bezug auf den Immanuelnamen, so erweist sich ebenso in bezug auf den Grundtext von Jes 7 die Frage nach Heil *oder* Unheil als falsch gestellte, da die diesbezügliche Entscheidung adressaten- bzw. situationsabhängig ist, vgl. zum Zusammenhang bes. W. H. SCHMIDT, "Die Einheit der Verkündigung Jesajas. Versuch einer Zusammenschau", *EvT* 37 (1977) 260-272.

des Königs mit einer Nichtisraelitin hervorgegangen ist, dann stellt das Kontinuität und Diskontinuität zugleich dar. Kontinuität insofern, daß die Daviddynastie nicht abgebrochen wird und die an sie ergangenen Verheißungen und Zusagen weiter bestehen bleiben([32]), obwohl der durch die *ᶜalmâ* und den Altar von 2 Kön 16 sichtbar gewordene Pakt mit der assyrischen Fremdmacht eher das Gegenteil hätte erwarten lassen. Diskontinuität steht aber daneben, weil die Daviddynastie nicht menschlicher Eigengesetzlichkeit übergeben ist, sondern Ahas wird das Ende angesagt — er wird somit quasi aus der dynastischen Linie herausgebrochen —, und trotzdem wird seinem Nachfolger ein von Gott gesetzter, neuer Anfang gegeben, was ja auch das Bild von dem Zweig aus dem Wurzelstamm Isais in Jes 11,1 ausdrückt([33]). Bestätigt wird dies noch einmal durch die sachlich doppelgleisige Begründung des Zeichens und der Namengebung in den VV. 16-17a. Obwohl V. 16b inhaltlich etwas Positives für den Knaben aussagt und V. 17 etwas Negatives für den König Ahas, bleiben doch beide Verse in der Redesituation an Ahas gerichtet; V. 16 durch das *'attâ qāṣ*, V. 17 durch das *ᶜālèkā wᵉᶜammᵉkā wᵉᶜal-bêt 'ābîkā*. V. 16b und V. 17a stehen syntaktisch parallel und begründen beide *zusammen* das Drohwort von V. 14([34]). Die beiden an das *kî bᵉṭerem jēdaᶜ hannaᶜar ma'ōs bārāᶜ ûbāḥōr baṭṭôḇ* von V. 16a anschließenden Sätze erklären Ahas das gegen ihn gerichtete Drohwort von V. 14, indem das Ahas, seine Familie und das Volk([35]) betref-

([32]) Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Erweiterung in Jes 9,5-6, die WERNER, *Eschatologische Texte*, 41, als "Relecture der Natansweissagung 2 Sam 7,14f." deutet, und dazu die Anfragen von HARDMEIER, "Jesajaforschung", 15f. Vgl. auch K. SEYBOLD, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (FRLANT 107; Göttingen 1972) 66-79.

([33]) Das Stück Jes 11,1-9 könnte zusammen mit Jes 9,1-6 (zum Vergleich WERNER, *Eschatologische Texte*, 76-83) auf der Ebene der oben beschriebenen zweiten Bearbeitung von Jes 7 angesetzt werden. Mit Recht — wenn auch bei anderer Einordnung — betont WERNER, *Eschatologische Texte*, 50, daß das Bild von der Wurzel Isais ganz bewußt über die Daviddynastie zurückgehe zu deren Anfängen, so daß es folglich Jes 11,1 "nicht um die Daviddynastie (geht), sondern um das vorgängige *Erwählungshandeln* (Hervorhebungen C.D.). Zu den Problemen und Konsequenzen der Verbindung der genannten Stellen vgl. KILIAN, *Neue Echter Bibel*, 87.

([34]) Vgl. schon STECK, "Beiträge", 191, und vor allem IRSIGLER "Zeichen", 93; gegen KAISER, *ATD* 17, bes. 162-163, der V. 17 als Fortsetzung der VV. 13.14a liest.

([35]) Ob hier eines der Glieder der Aufzählung als sekundär anzusehen ist,

fende Unheil mit einem Hinweis auf die Reichsteilung — also einer in bezug auf die Davidsdynastie durchaus vergleichbaren Situation — angesagt wird. Daß dies für die Zeit bis zum Regierungsantritt des Nachfolgers gelten soll — denn dieser wird eine völlig neue Situation vorfinden, das Gebiet der jetzigen Feinde wird sogar verlassen worden sein (V. 16b) —, unterstreicht noch einmal, daß die Androhung von V. 14 allein dem König Ahas gilt, der durch die Zusage von V. 4 jedoch hergestellte positive Bezug zur Daviddynastie (s.o.) auch weiterhin uneingeschränkte Gültigkeit besitzt.

Wendet man sich abschließend nun der Frage nach der Identifizierung der beiden in V. 14 genannten Personen zu, dann läßt sich für den Immanuel zumindest mit relativer Sicherheit sagen, daß es sich um einen Sohn des Ahas handeln muß, denn erstens setzt die in dem Drohwort verwendete Form des Geburtsorakels voraus, daß es an ein Elternteil gerichtet ist (s. Anm. 27), und zweitens ist die Wendung von V. 16, Böses zu verwerfen und Gutes zu wählen, wohl auf die Regierungsausübung zu beziehen([36]) und gibt somit nur für einen Nachfolger des Königs Sinn. Ob es sich dabei jedoch um den späteren Hiskija handelt, kann an dieser Stelle nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden([37]). Die spätere inneralttestamentliche Rezeption des Verses legt dies jedoch nahe (s.u. 4).

Wer die *ᶜalmâ* ist, ist hingegen schwerer zu sagen, wenn man — wie oben geschehen — davon ausgeht, daß der Begriff *ᶜalmâ* sich nicht auf einen juristischen oder physischen Status der Frau bezieht, sondern die so Bezeichnete lediglich als "von fremder Herkunft" charakterisiert. Geht man von der Identifikation Hiskijas als Immanuel aus, dann liegt es nahe, mit 2 Kön 18,2 die *ᶜalmâ* mit der dort genannten Abija, der Mutter des Hiskija, zu identifizieren. Jedoch paßt der oben beschriebene Begriff *ᶜalmâ* nicht auf Abija, die Tochter des Priesters Sacharja (vgl. 1 Kön 18,2 und Jes 8,2). Aber auch hier müßte bedacht werden, daß das Deuteronomistische Geschichts-

---

kann an dieser Stelle offenbleiben, zu den unterschiedlichen Lösungsversuchen vgl. H. W. WOLFF, *Frieden ohne Ende.* Eine Auslegung von Jes 7,1-17 und 9,1-6 (BibS[N] 35; Neukirchen 1962) 10; KILIAN, *Verheißung*, 44; STECK, "Beiträge", 189; KAISER, *ATD* 17, 168; WILDBERGER, *Jesaja 1-12*, 290; BARTELMUS, "Jesaja 7", 62.

(36) Vgl. GÖRG, "Hiskija", 120-121.

(37) Zu den unterschiedlichen Versuchen zur Identifikation des Immanuel vgl. KILIAN, *Jesaja*, 15-26.

werk — einerseits bedingt durch sein Interesse an einer positiven Darstellung des Königs Hiskija([38]) und andererseits durch die historischen und juristischen Bedingungen, daß nämlich Hiskija als Kind oder Jugendlicher schon König wurde, die offizielle Königsmutter aber und nicht seine leibliche Mutter bis zu seiner "Volljährigkeit" die Regierungsgeschäfte übernommen hat([39]) — in die Lage versetzt wurde, die *ᶜalmâ*, also in diesem Fall die *leibliche* Mutter, zugunsten der *juristischen* Mutter, der *gᵉbîrâ*, zu verschweigen. Aber dies kann nur *eine* mögliche Erklärung für das vielschichtige Problem deuteronomistischer Angaben im Verhältnis zu entsprechenden Erwähnungen in der prophetischen Literatur sein. Die einzelnen Traditionen sind nach Herkunft und Intention zu verschieden, als daß sie leicht zu harmonisieren wären. Die hier vorgelegte Interpretation von Jes 7,14 hängt zwar nicht allein an dieser Identifikationsfrage, versucht sie aber mit möglichst vielen anderen Beobachtungen zu kombinieren.

III. Die inneralttestamentliche Rezeption von Jes 7,14

Immer schon ist versucht worden, Jes 7,14 von den übrigen Belegen des Begriffes *ᶜalmâ* her zu deuten. Dieses Vorgehen einer

([38]) Vgl. M. HUTTER, *Hiskija König von Juda.* Ein Beitrag zur judäischen Geschichte in assyrischer Zeit (Grazer theol. Studien 6; Graz 1982) 102-105; P. R. ACKROYD, "The Biblical Interpretation of the Reigns of Ahaz and Hezekiah", *In the Shelter of Elyon,* Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström (ed. W. B. BARRICK - J. R. SPENCER) (JSOT Suppl. 31; Sheffield 1984) 247-259; DERS., "The Death of Hezekiah — a Pointer to the Future?", *De la Tôrah au Messie,* Mélanges H. Cazelles (ed. J. DORÉ - P. GRELOT - M. CARREZ) (Paris 1981) 219-226; S. HERRMANN, "Hiskija", *TRE* XV 398-404.

([39]) Aufgrund der an dieser Stelle überaus problematischen Chronologie (vgl. H. WEIPPERT, "Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und sein Ende in der neueren Forschung", *TRu* 50 [1985] 213-248) wird der Regierungsbeginn Hiskijas recht unterschiedlich angesetzt (vgl. HUTTER, *Hiskija,* 52-55). Trotz einiger noch offener Fragen bei der Diskussion um die "Königinmutter" in Israel ist klar, daß die *gᵉbîrâ* ein eigenständiges *Amt* darstellt, das nicht ipso facto an die leibliche Mutter des Thronfolgers gebunden ist, vgl. H. DONNER, "Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament", Festschrift J. Friedrich (R. v. KIENLE u.a. Hrsg.) (Heidelberg 1959) 105-145.

zusammenschauenden Interpretation der alttestamentlichen *ᶜalmâ*-Belege ist auch von einem sprach- und literaturwissenschaftlichen Standpunkt, der die Besonderheiten der alttestamentlichen Verwendung von *ᶜalmâ* auf dem Hintergrund der semitischen Äquivalente zu konturieren vermag[40], korrekt und angeraten. Aufgrund der deutlich herausgehobenen Bedeutung von Jes 7,14 stellt sich aber die Frage, ob nicht die immer schon recht schwer zu interpretierenden übrigen Vorkommen von *ᶜalmâ* als von hier abhängig besser verstanden werden können? Dies bedeutet, von einem konkreten Sprachbefund aus die Frage nach der Rezeption eines Textes zu stellen. Da die Basis hier zugegebenermaßen schmal ist, soll der Frage der Fortschreibung von Jes 7 selbst — also der Frage nach der Rezeption des zugrundeliegenden Prophetenwortes — zuerst nachgegangen werden, um ein mögliches Vergleichsraster für die anderen Belege zu gewinnen.

a) *Jes 7*

Das Kapitel Jes 7 ist nicht nur mehrfach überarbeitet worden (s.o. I) und somit aus dem Prozeß der Fortschreibung prophetischer Literatur[41] alleine zu erklären, sondern die literarkritisch erhobene Grundschicht des Kapitels ist selbst bereits als "sekundäres Gebilde" erkannt worden. Hat der Fremdbericht selbst schon Sinn und Funktion darin, die Glaubwürdigkeit und Legitimation des Propheten zu unterstreichen, so wird diese Thematik auch noch vom Kontext her bestätigt[42]. Inhaltlich gründet die besondere Funktion dieser Kom-

(40) Vgl. DOHMEN, *TWAT* VI 167-177.

(41) Im Anschluß an H. W. HERTZBERGS Aufsatz "Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments", *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66; Berlin 1936) 110-121, hat jüngst O. H. STECK, *Bereitete Heimkehr.* Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja (SBS 121; Stuttgart 1985) 81-82, auf den gewandelten Schwerpunkt alttestamentlicher Forschung hingewiesen, daß nämlich gegenüber früheren Zeiten nicht mehr die individuelle Prophetenpersönlichkeit im Vordergrund des Interesses steht, sondern die "Untersuchung der produktiven Fortschreibung der Prophetenüberlieferungen auf ihre Implikationen, ihr Verfahren und ihren Sinn" (81).

(42) Vgl. zu Jes 6: H. NIEHR, "Zur Intention von Jes 6,1-9" *BN* 21 (1983) 59-65; zu Jes 7: DOHMEN, "Verstockungsvollzug"; zu Jes 8: WILDBERGER,

position im historischen Fortgang der Ereignisse. Die prophetische Ankündigung von Unheil für Ahas zusammen mit einem gewissen Neuanfang der davidischen Dynastie unter seinem Nachfolger — wie es oben beschrieben wurde — muß folglich so eingetroffen sein, daß sie zur Abfassung eines derartigen Berichtes Anlaß geben konnte und dabei den Dienst prophetischer Legitimation sehr wohl erfüllen konnte.

Für den Fremdbericht als Grundschicht des Kapitels legt sich eine Entstehungszeit zu Beginn der Regierung des Hiskija nahe([43]). Läßt nicht gerade das, was die Zeitgenossen mit Hiskija erlebten, das Jesajawort gegen Ahas als eingetroffen erkennen? Wenn einerseits der neue König beispielsweise Zuflucht beim Propheten Jesaja sucht (2 Kön 19) und andererseits auch die außenpolitische Situation sich so gewandelt hatte, daß die ehemaligen Angreifer jetzt selbst dem assyrischen Reich einverleibt worden waren, Juda/Jerusalem aber bei alldem noch in gewissem Maße verschont blieb?([44]) Mag man nicht aufgrunddessen zur Zeit Hiskijas an die Identifikation desselben mit dem von Jesaja angekündigten Immanuel gedacht haben, trotz des realen Namensunterschiedes? Für diesen gilt es aber zu beachten, daß der Name Immanuel in 7,14 von Jesaja programmatisch im Drohwort gegen Ahas verwendet wurde und nicht als Aufforderung zur Namengebung.

Daß der Fremdbericht in Jes 7 derart als Bestätigung des Propheten verstanden wurde, wird auch noch einmal durch die erste Fortschreibung (VV. 1-2.8b.17b), die wohl aus der Zeit Manasses stammt([45]), unterstrichen, da die hier zur Erklärung der historischen Situation gewählten Formulierungen in bezug auf den Ausgang der Ereignisse (vgl. bes. V. 1b.8b) deutlich die Funktion übernehmen, die

---

Jesaja 1-12, 319, und insgesamt auch MÜLLER, "Glauben"; bei anderer zeitlicher Einordnung auch WERNER, "Prophetenwort", passim.

([43]) Vgl. IRSIGLER, "Zeichen", 110-111.

([44]) Zur zeitgeschichtlichen Situation vgl. M. E. W. THOMPSON, *Situation and Theology.* Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War (Sheffield 1982); J. M. ASURMENDI, *La guerra Siro-Ephraimita.* Historia y Profetas (Institución San Jerónimo 13; Valencia - Jerusalem 1982); H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 2 (ATD Erg. Bd. 4/2; Göttingen 1986) 303-316.

([45]) Die Angabe von V. 8b ist wohl am besten auf den Bevölkerungsaustausch der assyrischen Könige Asarhaddon and Assurbanipal zu beziehen, vgl. KAISER, *ATD* 17, 137 Anm. 11.

Wahrheit des Prophetenwortes — und damit Person und Gesamtbotschaft — durch den Hinweis auf sein Eintreffen zu betonen. Das Interesse an diesem Text ist damit aber noch nicht erloschen; eine zweite Fortschreibung aktualisiert ihn, indem sie ihn enthistorisiert und dabei bzw. damit den Immanuel von V. 14 zu einer zukünftigen Gestalt macht, deren Auftreten den Beginn einer Heilszeit anzeigen soll (V. 15)([46]). Diese vermutlich exilisch-nachexilische Fortschreibung ist auch der Ausgangspunkt aller späteren Anknüpfungen messianischer Erwartungen an diesen Text([47]). Ermöglicht wurde die personenbezogene futurische Interpretation gerade durch die Namensdifferenz Immanuel/Hiskija([48]); denn gerade die Generation des Exils hatte ja den Untergang Jerusalems erlebt und stand somit erneut vor der Grundfrage des ganzen Kapitels 7 nach dem Fortbestand der davidischen Dynastie als von Gott gesetzte und gewollte, so daß für diese der Immanuel, den Jes 7 mit der Wende der aktuellen Situation verbindet, zum erwarteten Symbol einer Zeit *neuer davidischer Königsherrschaft* wurde. Hier muß nun auch gefragt werden, ob nicht Jes 11,1ff und Micha 5,1 bereits zu einer derartigen Rezeption von Jes 7,14 gehören und auf derselben Stufe wie die zweite Fortschreibung von Jes 7 anzusiedeln sind([49]). Insgesamt läßt sich aber an den Bearbeitungen des Kapitels ablesen, daß vor allem um das Verständnis des Zeichens von V. 14 gerungen wurde. Es stellt sich die Frage, was diese unterschiedlich motivierte Rezeption des ursprünglichen Prophetenwortes von V. 14 ausgelöst hat, wie sie sich in den Überarbeitungen des Kapitels selbst widerspiegeln. Die Antwort auf diese Frage kann nur über den Umweg der Suche nach möglichen weiteren Spuren derartiger Rezeption von Jes 7,14 gefunden werden.

([46]) Vgl. DOHMEN, "Verstockungsvollzug", 49 Anm. 48.

([47]) Es entfällt somit nicht jede messianische Deutung des Zeichens, wie BARTELMUS, "Jesaja 7", 63, meint, sondern diese gehört zu der hier dargestellten Fortschreibung des Kapitels, vgl. H. HAAG, "Jesaja 7,14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae", *Das Buch des Bundes.* Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt (hrsg. v. B. LANG) (Düsseldorf 1980) 186; und auch die — wenn auch teilweise auf literarkritisch sehr fragwürdiger Basis stehenden — Ausführungen von H. STRAUß, *Messianisch ohne Messias.* Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im AT (EHS II/232; Frankfurt u.a. 1984) 47-52; zum Problem jetzt auch K. SEYBOLD, "*māšaḥ*", *TWAT* V 46-59 (Lit.).

([48]) Vgl. HUBMANN, "Randbemerkungen", 44 Anm. 33.

([49]) Zum Problem vgl. oben Anm. 33.

b) *Prov 30,19*

Innerhalb der Anhänge (Prov 30–31) zur Sentenzensammlung Prov 25–29 (50) begegnet das Wort *ᶜalmâ* in einem viergliedrigen Zahlenspruch (30,18-19) (51). Die Deutung des Spruches bereitet Schwierigkeiten, was nicht zuletzt auch die eindeutig spätere, durch *kēn* eingeleitete erklärende Glosse von V. 20 bestätigt. Die Schwierigkeit besteht nun darin, das Gemeinsame der ersten drei Bilder zu entdekken, um daraus dann die Bedeutung der vierten Zeile, die — Form und Sinn eines Zahlenspruches entsprechend — den Gipfel durch einen gewissen Wechsel bzw. eine Steigerung des Themas bildet. Die Deutung der ersten drei Bilder pendelt in der Forschung zwischen der Vorstellung, daß der jeweils zurückgelegte Weg keinerlei Spuren hinterläßt, und der entgegengesetzten Vorstellung, daß der Weg, der benutzt wird, nicht erkennbar ist und das Ziel dennoch gefunden wird, oder auch der Vorstellung, daß es um die Frage nach der Fortbewegung im jeweiligen Medium geht (52). Ob die auf das Leitmotiv Weg aufbauenden Bilder im Hebräischen auf den ein oder anderen Aspekt festzulegen sind, ist fraglich; es scheint, daß eher das Gesamte den Sinn der Aussage ausmacht (53). Der durch das Wegmotiv aufgenommene Bewegungsaspekt hat mit den Fragen nach Wohin, Woher und Wie zu tun, d.h. für die drei Bilder, daß das Geheimnisvolle bzw. Wunderbare im Gesamt der Bewegung des jeweiligen Subjekts in seinem jeweiligen Medium besteht. Das Zusammenspiel von jeweiligem Subjekt mit dem entsprechenden Medium steht im Vordergrund und umfaßt zugleich die einzelnen — sich nicht widersprechenden — Aspekte. Dies verdeutlicht vor allem das dritte Bild; denn hier scheint bewußt nicht der "Fisch im Wasser" gewählt wor-

(50) Vgl. O. PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BKAT XVII; Neukirchen-Vluyn 1984) 293-381.

(51) Vgl. im einzelnen G. SAUER, *Die Sprüche Agurs* (BWANT 4; Stuttgart 1963).

(52) Zu den einzelnen unterschiedlichen Deutungen vgl. G. DEL OLMO LETE, "Nota sobre Prov 30,19 (*wᵉderek geber bᵉᶜalmah*)", *Bib* 67 (1986) 68-74; vgl. auch W. H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament* (Berlin ³1984) 323 und W. GESENIUS, *Thesaurus linguae hebr. et chald.* (Leipzig 1836) 1037: ("*refertur ad furta cladestina*").

(53) Zu den jeweiligen Übersetzungsmöglichkeiten K. KOCH, "*dæræk*", *TWAT* II bes. 289; G. SAUER, "*dæræk* Weg", *THAT* I 456-460.

den zu sein, sondern das Schiff. Beim Fisch hätte man nämlich wie beim Adler des ersten Bildes an die natürliche Fortbewegungsart der Tiere denken können. Durch die Wahl des Schiffes, das zur Benutzung des Wasserweges vom Menschen gemacht wird, wird aber deutlich, daß den Bildern ein umfassenderer Begriff von Weg zugrundeliegt, der sich fast schon dem deutschen "Verhalten" annähert. Um von diesem Verständnis her die letzte Zeile des Spruches deuten zu können, ist es nötig, die Begriffe *geber* und *ᶜalmâ* hier zu verstehen. Die bisherigen Deutungen der Zeile lassen sich in zwei Gruppen zusammenstellen: die ersten, die *ᶜalmâ* und *geber* als allgemeine, undifferenzierte Termini für Mann und Frau versteht und somit in dem Satz das Beziehungsverhältnis der Geschlechter ausgedrückt sieht(54). Dagegen steht aber, daß die beiden Termini im AT sonst nirgends undifferenziert Mann und Frau meinen(55), und daß zum anderen bei dieser Deutung meist die Konstruktion *derek*... *bᵉ* nicht wahrgenommen wird und stattdessen im Sinne eines *'el* übersetzt wird(56). Die zweite Deutungsmöglichkeit geht vom Wort *ᶜalmâ* aus und versucht, dieses aufgrund möglicher semitischer Sprachentsprechungen als hap. leg. mit der Bedeutung "Dunkelheit" zu verstehen(57). Sprechen auch keine philologischen Argumente gegen diese Ableitung von *ᶜalmâ*, so müßte aber aufgrund des alttestamentlichen Sprachbefundes von *ᶜalmâ* diese hier vorausgesetzte Homonymie erklärt werden. Vor allem aber scheitert diese Deutung am Kontext, denn mit der Übersetzung "der Weg des Mannes in der Dunkelheit" wird im vorliegenden Zahlenspruch unter Berücksichtigung der vor-

(54) Vgl. z.B. PLÖGER, *BKAT* XVII, 363-364; H. RINGGREN, *Sprüche* (ATD 16/1; Göttingen ³1980) 114-116; SAUER, *Sprüche*, 106-107; M. REHM, "Das Wort *ᶜalmāh* in Jes 7,14", *BZ NF* 8 (1964) 92-93.

(55) Dies betont zu Recht DEL OLMO LETE, "Nota", 73.

(56) Auf dieses Problem geht A. SCHULZ, "ᶜAlmā", *BZ* 23 (1935) 233, ein, wobei er jedoch zu dem fragwürdigen Ergebnis kommt, aufgrund von LXX *en neotēti* und Vulg. *in adulescentia* hinter *ᶜalmâ* einen Schreibfehler für *ᶜᵃlummâ* 'Jugend' zu sehen.

(57) In diesem Sinn versteht es G. GERLEMAN, "Die sperrende Grenze. Die Wurzel *ᶜlm* im Hebräischen", *ZAW* 91 (1979) 347, als "in der Verdecktheit", seine Ableitung bleibt aber völlig inneralttestamentlich. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt — anscheinend ohne Kenntnis des Aufsatzes von Gerleman — DEL OLMO LETE, "Nota", 73, wenn er aufgrund zahlreicher semitischer Verbindungen ein *ᶜo/almāh* 'Dunkelheit' zugrundelegt.

ausgegangenen Bilder in keiner Weise ein sinnvoller Höhepunkt erreicht.

Es ergibt sich aber, daß die Pointe des Zahlenspruchs gerade darin liegt, daß das "Verhalten", das bei den ersten drei Bildern als wunderbar und rätselhaft galt, im letzten Bild bei der Anwendung auf den Menschen in den Bereich moralischer Kategorien übertragen wird und dabei nicht mehr als wunderbar, sondern als durchaus fragwürdig (mit negativer Konnotation) gilt. Sinnwoll wird diese Bestimmung, wenn man den gewonnenen Begriff von *ᶜalmâ* "fremde Frau" zugrundelegt; denn derart fragwürdig ist das Verhalten im Sinne des Sich-Einlassens (*derek... bᵉ* = Verhalten... in Gemeinschaft mit)(58) eines "Hochgestellten"(59) mit einer Fremden. Daran schließt dann auch sinnvoll die Glosse von V. 20 an, denn sie greift genau diesen Gedanken auf: Nicht die Tat der Ehebrecherin steht im Vordergrund, sondern ihre Haltung dazu, daß sie nämlich diese Tat nicht als Fehlverhalten wahrnehmen will. Die Glosse greift folglich den moralischen Aspekt des letzten Bildes auf und verdeutlicht dadurch das an sich schwer zu verstehende Bild. Gleichzeitig verleiht sie dem Gedanken größere Allgemeingültigkeit, denn welcher Leser/Hörer findet sich schon in einem *derek geber* wieder?

Von hierher darf wohl die Frage gestellt werden, ob V. 19b nicht ursprünglich auf eine ganz konkrete historische Situation bezogen war, aus der der Glossator den Spruch befreien wollte, um ihn auch für Spätere sinnvoll und gültig sein zu lassen, oder auch, um den darin enthaltenen historischen Hinweis bewußt zu unterdrücken. Als solch historischer Hintergrund käme wohl die auch hinter Jes 7,14 erkannte Situation (s.o.) in Frage, daß König Ahas eben eine Beziehung zu einer ausländischen Haremsfrau gehabt haben mag. Die Verallgemeinerung, die durch die Glosse von V. 20 erreicht wird, bestätigt einerseits durch ihren thematischen Anschluß an das Vorausgehende die vorgelegte Deutung des Zahlenspruchs, andererseits könnte ihre Absicht auch darin bestehen, zugunsten einer positiven Darstellung Hiskijas die "unangenehme Rückfrage" in bezug auf Ahas, wie sie V. 19 enthält, zu verschleiern; dazu paßt auch der Subjektwechsel von *geber* in V. 19 zu *'iššâ* in V. 20.

(58) S.o. Anm. 53, sowie *HALAT* 100f.

(59) Diese Bedeutung von *geber* liegt wohl auch der sogenannten Kilamuwa-Inschrift (*KAI* 222) aus der Zeit um 830 v. Chr. zugrunde, wenn sie in Zeile 8 *gbr* und *ᶜlmt* nebeneinanderstellt.

c) *Ex 2,8*

Das Wort *ᶜalmâ* begegnet alttestamentlich noch einmal in der Kindheitsgeschichte des Mose. Dort wird die zuvor als Schwester des Mose (Ex 2,7) vorgestellte Frau ein einziges Mal *ᶜalmâ* genannt. Der Sinn dieser Verwendung des Wortes *ᶜalmâ* ist hier schwer zu erkennen(60). Ist der Begriff *ᶜalmâ* im Sinne der oben zugrundegelegten Bedeutung an dieser Stelle auch sinnvoll, denn die Geschichte setzt ja voraus, daß eine Schwester des Mose im direkten Umfeld der Pharaonentochter lebt und somit durchaus als Fremde bezeichnet werden kann, so bleibt im Kontext doch fraglich, warum dieser Spezialbegriff hier benutzt wird, denn für den weiteren Fortgang der Erzählung spielt er keine Rolle mehr. Es stellt sich also die Frage, ob die Bezeichnung hier vollends frei und quasi bedeutungslos verwendet wurde(61), oder ob der sogenannte Jehowist (= JE), dem diese Verse zuzuordnen sind(62), eine gezielte Setzung des Begriffs mit einer über den unmittelbaren Kontext hinausgehenden Absicht vorgenommen hat. Festzuhalten ist vorerst nur, daß diese Schwester des Mose für den Erzähler natürlich keine "ethnisch Fremde" ist, sondern gerade eine dem eigenen Volk Angehörige, die aber in der Fremde lebt. Dadurch wird dem Begriff *ᶜalmâ* eindeutig die negative Konnotation, die dem Wortfeld "fremd" in Israel eigen ist(63), genommen.

d) *Gen 24,43*

Innerhalb der sehr langen Erzählung von der Brautwerbung um Rebekka wird diese ein einziges Mal *ᶜalmâ* genannt. Die Versuche der älteren Literarkritik, die Erzählung auf mehrere Quellen aufzuteilen, werden heute überwiegend zugunsten der erkannten Einheitlich-

(60) Vgl. W. H. SCHMIDT, *Exodus* (BKAT II/1; Neukirchen-Vluyn 1974) 71.

(61) Dies scheint J. CHERYL EXUM, "'You Shall Let Every Daughter Live'. A Study of Exodus 1:8–2:10", *Semeia* 25 (1982) 63-82, vorauszusetzen, ohne aber über eine Endtextbeschreibung hinauszugehen.

(62) Vgl. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin 1977) 31-34.

(63) Vgl. M. GÖRG, "Fremdsein in und für Israel", *MTZ* 37 (1986) 217-232; B. LANG, "*nkr*", *TWAT* V, 454-462 (Lit.!).

keit der Geschichte zurückgewiesen([64]). Von hierher verschärft sich aber nochmals die Frage nach dem Sinn des Begriffs *ᶜalmâ* in V. 43, denn Rebekka wird ansonsten in der Geschichte auch *naᶜărâ* (VV. 16.28 u.ö) und *bᵉtûlâ* (V. 16) genannt. Es stellt sich — wie schon bei Ex 2,8 — die Frage, ob dem Wechsel eine beliebige Variation von Begriffen aus demselben Wortfeld zugrundeliegt, oder ob der Terminus *ᶜalmâ* eine bewußte Setzung darstellt. Vom Hauptthema der Geschichte her, der wunderbaren Führung JHWHs, läßt sich ein besonderer Sinn dieser Bezeichnung für Rebekka nicht ermitteln. Ein wichtiges Nebenthema des Kapitels paßt aber gut zum oben genannten Verständnis von *ᶜalmâ* als der Fremden([65]); denn die Erzählung hat ihr inhaltlich inneres Movens in dem Problem der Heirat fremder Frauen (vgl. VV. 3.37). Wenn nun aber im Verlauf der Geschichte Rebekka als *ᶜalmâ* bezeichnet wird, dann legt sich nahe, hier dieselbe semantische Entwicklung vom Spezialbegriff mit negativer Konnotation (Fremde) weg hin zum neutralen Allgemeinbegriff (Ausländerin), wie sie schon in Ex 2,8 beobachtet wurde, anzunehmen. Zusätzlich gilt es zu beachten, daß Gen 24,43 wahrscheinlich auch JE zuzuschreiben ist([66]). Betrachtet man nun die beiden letzten Stellen zusammen, dann scheint recht deutlich zu sein, daß hier keine beliebige Variation von Begriffen vorliegt, sondern daß einer bestimmten Schicht (JE) daran gelegen ist, dem Begriff *ᶜalmâ* seine mögliche negative Konnotation zu nehmen. Könnte es da nicht sein, daß der zur Zeit Manasses schreibende JE([67]) von Jes 7 her inspiriert ist und aufgrund der Entwicklung und der Folgen, die das jesajanische Drohwort von der *ᶜalmâ* und ihrem Immanuel in der Person Hiskijas gezeitigt hat, die für die Daviddynastie von Jes 7 her durchaus negative Bedeutung von *ᶜalmâ* wegnimmt? Durch die beiden

([64]) Vgl. C. WESTERMANN, *Genesis 12-36* (BKAT II/2; Neukirchen-Vluyn 1981) 462-480; L. RUPPERT, *Das Buch Genesis I* (Geistl. Schriftlesung 6/1; Düsseldorf 1976) 274-259; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 383-389.

([65]) Beachtenswert sind auch die Parallelen, die S. B. PARKER, "The Historical Composition of *KRT* and the Cult of El", *ZAW* 89 (1977) 161-175, zwischen Gen 24 und dem ugaritischen *KRT*-Epos aufweist, denn hier wie dort wird die zu verheiratende Fremde *ᶜalmâ* bzw. *ǵlmt* genannt.

([66]) Vgl. gegen BLUM, *Komposition*, 391, WEIMAR, *Untersuchungen*, Reg. zu Gen 24.

([67]) Vgl. P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analysen von Ex 2,23–5,5 (OBO 32; Fribourg - Göttingen 1980) 317.

genannten Belege Gen 24 und Ex 2 hätte er in die beiden kompositorischen Großblöcke Patriarchen- und Volksgeschichte diesen Gedanken eingebracht(68). Vielleicht ist die durch die Verallgemeinerung des Begriffs *ʿalmâ* eingeleitete Annäherung an Begriffe wie *naʿărâ* oder *betûlâ bewußt* von JE provoziert worden, um den Begriff *ʿalmâ*, der von Jes 7,14 her quasi die "Geburtsgeschichte" Hiskijas belastet haben mag, im Zuge einer positiven Deutung und Darstellung Hiskijas zu neutralisieren.

Abschließend soll zumindest noch als Hinweis der Blick auf die Urgeschichte gerichtet werden. In einer instruktiven Studie hat M. Görg von Gen 3,14-15 her Argumente für die Gegenüberstellung der Eva aus Gen 2–3 mit der *ʿalmâ* als Mutter Hiskijas von Jes 7,14 gesammelt(69). Wenn sich bei der Deutung dieser Verse aufgrund des hier Dargelegten auch einiges verschiebt, so kann doch schon jetzt vermutet werden, daß JE, dem wohl auch diese Verse zuzuschreiben sind(70), auch hier in der Urgeschichte an markanter Stelle Jes 7,14 rezipiert. Dies würde auch bedeuten, daß die frühchristlich auftauchende Eva-Maria-Typologie(71) durchaus alttestamentliche Wurzeln hat, sie sogar vielleicht der von JE eingeleiteten Rezeption von Jes 7,14 folgt. An dieser Stelle können diese Fragen aber nur gestellt werden, ihre Beantwortung hingegen erfordert eine umfangreiche Analyse, die bei der Frage der literarkritischen Schichtung der sog. jahwistischen Urgeschichte anzusetzen hat, aber hier nicht geleistet werden kann.

* * *

(68) Es bleibt zu fragen, ob nicht die LXX diese von JE hergestellte Verbindung zumindest in Gen 24 wahrgenommen hat — vielleicht weil sich hier deutlicher als bei Ex 2,8 eine thematische (Heirat einer "Fremden") Verbindung zu Jes 7 anzeigt —; denn sie übersetzt *ʿalmâ* nur in Gen 24,43 und Jes 7,14 mit *parthenos*, das sie sonst zur Übersetzung von *betûlâ* benutzt, während sie *ʿalmâ* ansonsten mit *neanis* wiedergibt.

(69) Vgl. M. GÖRG, "Das Wort zur Schlange (Gen 3,14ff). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium", *BN* 19 (1982) 121-140.

(70) Vgl. WEIMAR, *Untersuchungen*, 130.

(71) Vgl. A. MÜLLER, "Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis", *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 3/2 (Hrsg. J. FEINER - M. LÖHRER) (Einsiedeln u.a. 1969) bes. 398-399.

Zusammenfassend läßt sich aufgrund der Durchsicht der sg. Belege von *ᶜalmâ*(72) nun feststellen, daß das ursprüngliche Prophetenwort wohl eine sehr große Reaktion ausgelöst hat, die sich alttestamentlich nicht nur in der Fortschreibung von Jes 7 niedergeschlagen hat, sondern ebenso auch an anderen Stellen in der prophetischen Literatur (z.B. Micha 5, Jes 11), und vor allem auch in der sachlichen Aufarbeitung der *ᶜalmâ*-Problematik durch JE im Pentateuch.

Die so nachgewiesene inneralttestamentliche Rezeption des bekannten Immanuelzeichens kann auch Grundlage für die Beurteilung der neutestamentlichen Aufnahme der Stelle und für systematisch-theologische Bezugnahme auf sie bilden(73).

Alttestamentliches Seminar
Kath.-Theol. Seminare
Universität Bonn
Regina-Pacis-Weg la
D-5300 Bonn 1

Christoph DOHMEN

SOMMAIRE

Sur la base d'une analyse critico-littéraire d'Is 7 et compte tenu de certaines réflexions nouvelles sur la sémantique du terme hébreu *ᶜalmâ*, l'auteur interprète ici le fameux «oracle d'Immanuel» come *menace* originairement prononcée contre Ahaz. Dans les deux moments constatables de l'écriture ultérieure du chapître, ainsi que dans d'autres passages de l'AT, on peut reconnaître une large accueil réservé à cette menace. Cet accueil fournit d'autres raisons à celles déjà connues pour l'identification Immanuel-Ezéchias, puisque par là on essaye de désamorcer le «signe négatif» qui affecte Ezéchias à travers cette parole de Jahvé.

(72) Zum Verhältnis von sg. und pl. Belegen und zur Begründung der Beschränkung auf die sg. vgl. DOHMEN, *TWAT* VI, 173-175.

(73) Zur derartigen Rezeptionsproblematik im Hinblick auf das Verhältnis von AT und NT sowie systematisch-theologische Fragestellungen vgl. C. DOHMEN, "Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine neue Annäherung von Exegese und Systematischer Theologie", *TTZ* (1987) 123-134.

"The Many": How Is Isa 53,12a To Be Understood?

The difficulties in the final two verses of Isaiah 53 are well-known. In particular, there are a number of issues in interpreting the first part of v. 12:

Therefore I will divide him	לכן אחלק־לו
a portion with the great,	ברבים
And with the strong	ואת־עצומים
he shall divide the spoil.	יחלק שלל
(*RSV*, altering word order)	

The concern of the present investigation is the words *rabbîm* and *'ăṣûmîm*. How are they to be translated in this verse? Who are they? How are they related to the other four instances of *rabbîm* in Isa 52,13–53,12 (loosely referred to in future as chap. 53), shown here in italics in the *RSV* translation:

52,14 As *many* were astonished at him...
52,15 so shall he startle *many* nations...
53,11 By his knowledge shall the righteous one, my servant, make *many* to be accounted righteous; ...
53,12 yet he bore the sin of *many*...

Further, what is the syntax of *bārabbîm*: how is the preposition *b* to be understood following *ḥlq*? What is the syntax of *'et*: preposition or sign of the accusative? Are emendations needed(1)?

One recent writer comments, "There are several ambiguities here which can hardly be solved by grammatical or philological means"(2). Earlier another declared, "Niemand weiss, was *brbym*

(1) There are no known textual variants in the Hebrew text. 1QIsa[a] has the same consonantal text as MT.

(2) R. N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberated Prophet: an Interpretation of Isaiah 53* (JSOTSup 4; Sheffield 1978) 84.

and *w't 'ṣwmym* bedeuten sollen", and then proceeded to emend(3)! The issues are not new but are evident throughout the history of interpretation as seen in early versions(4), Greek and Latin Fathers(5), medieval rabbinic commentators(6), other translations(7), and recent commentaries(8), monographs(9), and articles(10).

(3) D. A. BRUNO, *Jesaja: eine rhythmische und textkritische Untersuchung* (Stockholm 1953) 338.

(4) The following have been examined: LXX (*Isaias*, ed. J. ZIEGLER [Göttingen 1939]); Aquila, Theodotion, Symmachus and Peshitta, as given by H. HEGERMANN, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (BFCT 2/56; Gütersloh 1954); Vg (*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* [Stuttgart 1969]); and *Tg. Neb.* (A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, 2 [Leiden 1962]).

(5) Those investigated were *1 Clem.* 16,13; TERTULLIAN, *Adv. Marcionem* (CChr Series Latina 1 [Turnhout 1954] 534); CYPRIAN, *Ad Quirinium* 2,15 (CSEL 3/1 [Vienna 1868] 80); EUSEBIUS, *Comm. Isaiam* (*PG* 24,461); JEROME, *Comm. Esaiam* 14 (CChr Series Latina 73 [Turnhout 1963] 596-97); CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comm. Isaiam Prophetam* (*PG* 70,1185); and HESYCHIUS, in M. FAULHABER, ed., *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae Prophetae* (Freiburg 1900) 168.

(6) Texts and translations given in S. R. DRIVER and A. NEUBAUER, *The Fifty Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters. I. Texts* and *II. Translations* (Oxford 1876-77; reprinted New York 1969). In particular, use was made of (with page numbers for text volume/translation volume) *Yal.* 2,338 (11/9-10), RASHI (39/39), ABRAHAM IBN EZRA (47/48), David KIMḤI (53/54), JACOB BEN REUBEN, the Qairite (61/63), JOSEPH BEN NATHAN (71/74), ISAIAH BEN MALI DI TRANI (74/77), NAḤMANIDES (80/83), MOSES HA-KOHEN of Tordesillas (113/119). For IBN EZRA, see also M. FRIEDLANDER, ed., *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. I. Translation* and *II. Text* (New York 1873) I, 246; II, 93.

(7) A number have been examined:

English: *KJV, Douay, RV, RSV, JB, NEB, NAB, Good News Bible* (Today's English Version; London 1976) [abbreviated as *GNB*], *The Holy Scriptures* (with English text revised by H. FISCH; Jerusalem 1977) [*Koren*], *The Prophets: A New Translation* (Philadelphia 1978) [*NJPSV*], *New International Version* (Grand Rapids 1978, rev. 1983) [*NIV*], and *New Jerusalem Bible* (London 1985) [*NJB*];

German: *Lutherbibel* (as in *Schülerbibel* [Stuttgart 1938]), *Das Alte Testament* (Stuttgart 1974);

French: *SBJ* (*Isaïe*, P. AUVRAY and J. STEINMANN [1951], 3d ed., P. AUVRAY [1972], *Traduction Œcuménique de la Bible* (Paris 1975) [*TOB*]; and

Latin: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio* (Rome 1979) [*NVg*].

(8) Use was made of (arranged chronologically) F. DELITZSCH, *Commentar über das Buch Jesaia* (Leipzig 41889); B. DUHM, *Das Buch Jesaia* (HAT 3/1; Göttingen 11892, 41922); A. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe* (EBib; Paris 1905);

Given such diversity, there would appear to be value in first assessing the history of interpretation: are there trends? what reasons, if any, are given? Such trends and reasons are here noted and evaluated.

Secondly, new contributions to understanding come from recent studies in the theology of Isaiah 40–66, especially the use of traditions, and from studies in Hebrew poetry. On these bases a proposal is made for interpreting 53,12a. It will be contended that philological, grammatical, stylistic and theological arguments together point to definite conclusions.

We shall consider in turn the distinct, though interrelated, issues: the translation of *rabbîm* and *'ăṣûmîm*, the syntax of *bārabbîm* and *'et-'ăṣûmîm*, and their identity.

E. KÖNIG, *Das Buch Jesaja* (Gütersloh 1926); C. C. TORREY, *The Second Isaiah* (New York 1928); P. VOLZ, *Jesaia II* (KAT 9; Leipzig 1932); E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, 2 (Dublin 1943); BRUNO, *Jesaja*; J. MUILENBURG, "Isaiah Chapters 40–66", *IB* 5 (1956) 381-773; C. R. NORTH, *The Second Isaiah* (Oxford 1964); C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kap. 40–66* (ATD 19; Göttingen 1966); J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (AB 20; Garden City 1968); P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe* (EBib; Paris 1972); R. N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66* (New Century Bible; Grand Rapids 1975); J. SCULLION, *Isaiah 40–66* (OT Message 12; Wilmington 1982); and R. J. CLIFFORD, *Fair Spoken and Persuading: an Interpretation of Second Isaiah* (New York 1984).

(9) G. H. DALMAN, *Jesaja 53* (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin 13; Leipzig [2]1914); S. SMITH, *Isaiah Chapters XL–LV: Literary Criticism and History* (Schweich Lectures 1940; London 1944); P. A. H. DE BOER, *Second Isaiah's Message* (*OTS* 11; Leiden 1956); N. H. SNAITH, "Isaiah 40–66. A Study of the Teaching of Second Isaiah and its Consequences", *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (VTSup 14; Leiden 1967) 135-264; D. J. A. CLINES, *I, He, We and They: A Literary Approach to Isaiah 53* (JSOTSup 1; Sheffield 1976); WHYBRAY, *Thanksgiving*; J. EATON, *Festal Drama in Deutero-Isaiah* (London 1979); and P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur* (LD 103; Paris 1981).

(10) J. COPPENS, "Miscellanées Bibliques XXXII. La Finale du Quatrième Chant du Serviteur (*Is.*, LIII,10-12)", *ETL* 39 (1963) 114-121; G. R. DRIVER, "Isaiah 52 : 13–53 : 12: the Servant of the Lord", *In Memoriam Paul Kahle* (ed. M. BLACK and G. FOHRER) (BZAW 103; Berlin 1968) 90-105; D. W. THOMAS, "A consideration of Isaiah LIII in the light of recent textual and philological study", *ETL* 44 (1968) 76-86; and P. R. RAABE, "The Effect of Repetition in the Suffering Servant Song", *JBL* 103 (1984) 77-81.

I. Translation of *rabbîm* and *'ăṣûmîm*.

Historical Overview and Evaluation.

For each word two broad categories of translation are evident:

rabbîm: (a) "many" (*polloi; sagî'în, sagîā'*; multi, plurimi; foules, multitudes; Vielen, grosse Menge);
(b) "great" (*gᵉdôlîm*; grands; Grossen).

'ăṣûmîm: (a) "numerous" (multi; myriades; Zahlreichen; multitude, countless);
(b) "strong, mighty" (*ischyroi; taqîpîn, 'ašînā*; fortes; puissants; Starken, Mächtigen).

Three combinations are observed, as given in Table 1: *rabbîm/'ăṣûmîm* = "many/numerous", "many/strong", and "great/strong". In Table 1 the order of references in ns. 4-10 is kept, and only those which explicitly translate or comment are listed(11). An asterisk denotes that some reason is given.

It should also be noted that the overwhelming majority of translators render *rabbîm* as "many" or similar in all of its four other instances in chap. 53(12). Thus translators in the right-hand column saw some reason for translating differently in v. 12a(13). Similarly, some modern interpreters have had reasons to depart from the traditional rendering of *'ăṣûmîm* as "strong".

The influence of the LXX is evident, although latterly seen mainly in renderings of some Catholic versions. Of significance is the difference from the dominant versional rendering in medieval Jewish works, and then in English versions. Is this another instance

(11) For instance, some of the rabbis simply have *rabbîm* or *'ăṣûmîm* without further comment, and BRUNO, *Jesaja*, 207, 338, emends.

(12) The exceptions are COPPENS, "Finale", 114-117, who argues for "grands" in all instances; TORREY, *Second Isaiah*, 252 and DRIVER, "Servant", 92, who both have "mighty" in 52,15; GRELOT, *Poèmes*, 54, "grandes (nations)", also in 52,15.

(13) Interestingly some translations in the centre column heighten the meaning in 53,12a: Vg, "plurimos" (otherwise "multi"; but *NVg* has "multos" in v. 12a); *Douay*, "very many" ("many"); *JB* (but not *NJB*), "whole hordes" ("crowds, many"); *SBJ* (1951, but not 1972), "multitudes" ("foules"); and *Lutherbibel*, "grosse Menge" ("viele").

Table 1: Translation of *rabbîm* and *'ăṣûmîm*.

"many/numerous"	"many/strong"	"great/strong"
	LXX, Aquila, Theod., Symm., Pesh., Vg, *Tg. Neb.*	
Tertullian ([a])	Other Fathers.	
	Jacob ben Reuben, Ibn Crispin Cohen.	"The rabbis" [so Ibn Ezra ([b])], Kimḥi, Isaiah ben Mali, Naḥmanides.
NJPSV, NIVmg([c]), *TOB.*	*Lutherbibel, Douay, JB, NJB, SBJ* (1951, 1972), *NVg.*	*KJV, RV, RSV, NEB, NAB, GNB, NIV, Koren, Das Alte Testament.*
Condamin, Duhm (1922)*, Volz*, Muilenburg*, North*, Bonnard.	Clifford.	Delitzsch, Duhm (1892), König*, Torrey*, Kissane*, Westermann, McKenzie, Whybray ([d]), Scullion.
Eaton*.	Dalman, Grelot.	de Boer, Snaith*, Clines*, Coppens*, Driver*, Thomas.

([a]) "multos/multorum"

([b]) Ibn Ezra first notes that the rabbis interpret as the prophets and patriarchs, and then himself interprets as "*gōyyîm rabbîm*".

([c]) Added in 1983 edition.

([d]) So in his *Isaiah 40–66*, 182. In the later work, *Thanksgiving*, 84-85, he is non-committal.

of Jewish influence in English bible translation? From the late 14th century there had been increasing Christian interest in Hebrew studies, enhanced later by the printing of the Rabbinical Bible by Bomberg, which included targumic and rabbinical material ([14]). In commenting on the abilities of the *KJV* translators, Greenslade could say,

> Increasing familiarity with Jewish commentaries on the Old Testament was an important factor in Bible study and translation. Kimḥi, whose

([14]) See B. HALL, "Biblical Scholarship: Editions and Commentaries", *Cambridge History of the Bible*, III (ed. S. L. GREENSLADE; Cambridge 1963) 38-93, especially pp. 43-47, 52-55.

Hebrew is straightforward, was widely and directly known, the more difficult Rashi and Ibn Ezra at least second hand through the commentaries of Mercier[15].

Obviously there is interplay between the general understanding of v. 12a (and indeed of the whole passage) and the translation of individual words. An interpretation of the identity of the *rabbîm* and *'ăṣûmîm* (and of the Servant) influences translation. At the same time a translational decision itself provides a base for subsequent interpreters using that translation. For the present our focus will be on some philological and stylistic issues relevant to translation, deferring major discussion of the identity of the *rabbîm* and *'ăṣûmîm* to a subsequent section.

A variety of reasons has been given for specific translations.

1. Arguments for "many/strong".

1.1. The weight of the traditional understanding from the earliest versions is obvious. One can ask why, for instance, the LXX was so translated.

1.2. The range of uses of *rabbîm* and *'ăṣûmîm* would seem to allow this possibility (see further below).

2. Arguments for "great/strong".

2.1. Coppens, Torrey, Driver and Grelot[16] draw attention to the parallel of *rabbîm* and "kings" in 52,15, so translating "mighty". Coppens also points to similar exaltation in 49,7 ("kings" and "princes") and regards "mighty" as providing "a more imposing" homage to the Servant.

2.2. Clines[17] equates *hārabbîm* (53,12a) with the "kings" (52,15), and the indefinite *rabbîm* of 53,11.12c with *rabbîm* and *gōyyîm rabbîm* of 52,14.15.

2.3. Whybray[18] contrasts the former "reputation as pitifully weak" with the Servant's "new strength". Compare Kissane's state-

(15) "English Versions of the Bible, 1525-1611", *Cambridge History of the Bible*, III, 141-174, quoting from p. 165.

(16) See n. 12.

(17) *I, He*, 22.

(18) *Isaiah 40–66*, 182.

ment: "The servant is to be given the status of king" (comparing Ps 89,27 and 2 Sam 7,9)[19].

2.4. Torrey[20], Driver[21] and Whybray[22] refer to deutero-Isaiah's "characteristic" use of word-play as instanced in a double meaning of *rabbîm* in the passage.

2.5. The plural of *rab* may mean "the great" among men, as in "Job 35 : 9, Jer 41 : 1, etc."[23].

2.6. *'ǎṣûmîm* "certainly means 'the strong ones'"[24].

3. Arguments for "many/numerous".

3.1. Against 2.4, there is real doubt as to the extent of such a characteristic. Further, where there is agreement amongst commentators of a specific instance of word-play, the context is unambiguous[25].

3.2. More relevant is the characteristic repetition of key words[26]. By translating *rabbîm* as "many" there is consistency in the passage[27].

3.3. Against 2.5, the plural *rabbîm* rarely unambiguously means "great ones"[28].

3.4. *'ǎṣûmîm* is then translated as "numerous" due to parallelism. Other instances cited of similar parallelism are Prov 7,26; Amos

(19) *Isaiah*, 191.

(20) *Second Isaiah*, 416, also 199-202.

(21) "Servant", 92.

(22) *Isaiah 40–66*, 182.

(23) TORREY, *Second Isaiah*, 416. COPPENS, "Finale", 115, and n. 8, while arguing for "great", rejects Job 35,9 as support, since it is not decisive.

(24) SNAITH, "Study", 148.

(25) D. F. PAYNE, "Characteristic Word-play in 'Second Isaiah': a Reappraisal", *JSS* 12 (1967) 207-229, assesses Torrey's examples and instances seen by other commentators and finds only three where there is agreement, "It is usually context that moulds the sense" (228). Interestingly, NORTH, *Second Isaiah*, 82, 245, and MUILENBURG, "Isaiah", 630, both see word-play as a literary device of deutero-Isaiah but reject its use in 53,12.

(26) RAABE, "Repetition", lists "36 different vocables, excluding the relative *'ǎšer* and the particles *'et* and *lō'*" that occur more than once in chap. 53, developing earlier work of Muilenburg.

(27) Consistency however is used by COPPENS, "Finale", in arguing for "great" throughout chap. 53.

(28) PAYNE, "Word-play", 222; recognized also by COPPENS, "Finale", 115.

5,12; Mic 4,3; Ps 35,18. Attention is also drawn to the promise of Isa 60,22 (cf. Gen 18,18; Exod 1,9; Num 14,12)(29).

3.5. Volz also cites in support instances of the verb *'ṣm* in Jer 5,6; 15,8; 30,14.15; Isa 31,1.3(30).

3.6. In contradistinction to 2.3, Volz finds a contrast between the "One" and the "Many"(31), and Eaton, who emphasises royal features throughout chaps. 40–55, sees allusion to "dominion over all nations", rather than "counted amongst the greatest of conquering kings"(32).

In comparing and evaluating such varied arguments, the following are some conclusions:

(1) Consistency, with word repetition rather than word-play as a stylistic factor, argues for translating *rabbîm* as "many", unless the context clearly requires otherwise (3.1,2; answering effectively 2.4).

(2) At very least, *'ăṣûmîm* may possibly mean "numerous", supported by other instances of association with *rabbîm* (3.4,5; responding to 2.6).

(3) The usage of the plurals requires further examination (3.3; against 2.5).

(4) LXX translation (1.1) and the parallel with "kings" (2.1,2) require investigation.

(5) These above matters may help overcome the indeterminate nature of broader contextual interpretation (2.3; 3.6).

LXX Translation.

It is generally agreed that the Isaiah translation is early, possibly first after the Hexateuch(33), and that the translator departs in many

(29) Variously cited by VOLZ, *Jesaia*, 180, MUILENBURG, "Isaiah", 631, NORTH, *Second Isaiah*, 245, BONNARD, *Second Isaïe*, 279, n. 2, and *TOB* (859).

(30) *Jesaia*, 180.

(31) *Jesaia*, 173.

(32) *Drama*, 83.

(33) So H. St. J. THACKERAY, "The Greek Translators of the Poetical Books. III", *JTS* 4 (1902) 578-585, and others since, including E. TOV, "The impact of the LXX translation of the Pentateuch on the translation of the

ways from MT, reflecting both apparent inability to understand MT and use of stop-gap words, and the evident freedom he has seen fit to exercise. There is evidence of his use of the Hexateuch([34]).

rabbîm is frequent in both the Hexateuch and Isaiah, but every single instance is rendered by a form derived from *polys*([35]). While there is variety in rendering the singular *'āṣûm* in both Hexateuch and Isaiah([36]), every instance of the plural is translated by a form of *ischyros*([37]).

Thus in Isa 53,12a the translator follows standard equivalence, and it is difficult to make any further deductions regarding v. 12a in particular.

Association with "kings".

There are a number of places where "kings" are mentioned in chaps. 40–66, all except one([38]) parallel to "nations": 41,2 and 45,1 of Cyrus's victory; and 49,22-23; 60,3.10([39]). 11.16; and 62,2 of renewed Zion. In each instance the order is as in 52,15, namely, "nations/kings"([40]). In each passage, while a note of "might" may be involved (both for Cyrus and in the bowing down of nations to Zion), it is the *extent* of the rule that is uppermost. It is the universality of victory, spoil and homage that is stressed, involving nations and their kings.

---

other books", *Mélanges Dominique Barthélemy* (ed., P. CASSETTI, O. KEEL and A. SCHENKER) (OBO 38; Göttingen 1981) 577-592.

([34]) See further, J. W. OLLEY, *'Righteousness' in the LXX of Isaiah* (SBLSCS 8; Missoula 1979) 8-9, and works cited there.

([35]) Including *rabbôt* there are 30 instances in the Hexateuch and 14 in Isaiah. The only possible exception is the B* reading of *megala* in Deut 7,1.

([36]) For Isaiah, only 60,22, *eis ethnos mega*. The verbal form in 31,1 is translated *plethos sphodra.*

([37]) Deut 4,38; 7,1; 9,1; 11,23; Josh 23,9; and Isa 8,7.

([38]) 49,7, where the parallel is *śārîm* "princes". The verse speaks of the reversal of status of one who was *'ebed mōšᵉlîm* "servant of rulers", but before whom "kings will stand up" and "princes bow down".

([39]) Here "foreigners" and "their kings".

([40]) In Psalms a similar order is seen in 2,8.10; 102,16; 135,10; and 149,7-8; but reverse order in 72,11 (due to inclusio, vs. 8-11?) and 110,5. There are no instances in Isaiah 1–39.

Thus the parallel with "kings", rather than pointing to *rabbîm* as "mighty" in 52,15, and so in 53,12a, supports the translation "many", highlighting extent, unless there were clear contextual evidence to the contrary.

Further Lexical Observations on rabbîm *and* ʿăṣûmîm.

Outside of chap. 53, in Isaiah 40–66 *rabbîm* occurs only in the adjacent 54,1 (*rabbôt*, "many things", in 42,20). *ʿāṣûm* occurs only once, in 60,22 in the singular, opposite to "small". The overall OT usage must then be examined.

Out of 232 instances of the plural of *rab*(41), lexicons rarely list instances of a meaning other than "many". Thus KB, followed by Holladay(42), gives none. Others propose Job 35,9 "mighty"; Job 32,9 "aged" [Gesenius–Buhl(43), BDB, Zorrell(44)]; Deut 7,1.17 "mightier" (only BDB; specifically as "many" in Gesenius–Buhl) and Isa 53,12 "strong" (BDB only)(45).

Other places where a meaning other than "many" has been suggested are: Amos 3,15, *battîm rabbîm* "many/great houses" (parallel, "houses of ivory"); and Amos 5,12, *rabbîm... ʿăṣûmîm...* "many/great are your transgressions and numerous/mighty are your sins"(46).

Clearly, suggested instances of *rabbîm* meaning "mighty" are rare. It would seem that the only support for this meaning in Isa

(41) *rabbîm* 201 times, *rabbôt* 31 times, following *A. Even-Shoshan, A New Concordance of the Bible* (Jerusalem 1985), omitting instances of homonyms in Jer 39,13; 41,1; 50,29; and Job 16,13 (see below, n. 44).

(42) W. L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT* (Leiden–Grand Rapids 1971).

(43) *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch* (ed. F. BUHL) (Leipzig [15]1910).

(44) F. ZORREL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Rome 1968). He emends Job 32,9 to *rabbê yāmîm.*

(45) Omitted from discussion are instances of (a) II *rab*, in Jer 39,13; 41,1, linked with Akkadian *rabu*, and used in combination in titles, "captain, chief" (Zorrel includes these under I *rab*, "magnates"), and (b) III *rab*, in Jer 50,29, Job 16,13 (not KB), and Prov 26,10 (only Zorrell), "arrows, archers".

(46) Both given by R. GORDIS, *The Book of Job* (New York City 1978) 401, commenting on Job 35,9.

53,12a is the parallel *'ăṣûmîm* (as also in Amos 5,12). Yet others have argued (see 3.4 above) that *'ăṣûmîm* means "numerous" because of parallel with *rabbîm*! Is there a way out of circular argument?

Lexicographical treatment of *'ăṣûmîm* is also varied. BDB, KB and *HALAT* all give major listing as "mighty (by number)", specifically including under that category Prov 18,18 and Dan 8,24 as "strong, mighty (men)". KB and *HALAT* also cite Isa 53,12. *HALAT* then adds a category, "mighty (by strength)", citing these three verses again (!), together with Num 14,12; Deut 11,23([47]); and Joel 2,11. BDB adds "2. numerous, countless", citing Amos 5,12; Ps 35,18; and "as subst. = many", Isa 53,12; Prov 7,26. This last usage is interesting in that BDB gives *rabbîm* as "strong" in Isa 53,12, apparently on the basis of the parallel *'ăṣûmîm*!

There is obvious overlap between being "numerous" and being "strong". The issue is whether a meaning "strong, mighty", *referring to individuals*, is likely in our text.

An examination of the contexts of *'āṣûm* (singular, 16 times; plural, 13, in OT) shows two features. Firstly, *every* instance of the singular is linked with collectives: people([48]), army([49]), or herds([50]). Secondly, *rab* or *gadôl* are commonly associated([51]). It thus appears that the primary usage is size, and then the strength linked with numbers([52]).

Looking further at the plural, again the predominant usage is of

([47]) Also listed under the previous category!

([48]) Including Prov 30,26, where "coneys" are *'am lō' 'āṣûm*, "a people not numerous".

([49]) Joel 2,11; Dan 11,25.

([50]) Num 32,1.

([51]) *rab*: singular, 7 times; plural, 8; *gādôl*: 4,4. In addition there are "without number" (Joel 1,6) and, as opposites, "small" (Isa 60,22; Prov 30,26, cf. v. 24) and "remnant" (Mic 4,7).

I am aware of only one instance of *'ṣm* in Ugaritic, where again it is coupled with *rb*, probably describing a large jar. The reference is *CTA* 3.1.12, discussed in detail by E. LIPINSKI, "Banquet en l'honneur de Baal. *CTA* 3 (VAB), A, 4-22", *UF* 2 (1970) 76-88, and cited in *Ras Shamra Parallels. I* (ed. L. R. FISHER) (AnOr 49; Rome 1972) II.516.

([52]) It is hard to see why BDB and *HALAT* cite Num 14,2 and Deut 11,23 as there are a number of similar passages. Even if one translates "mighty" this is "mighty due to numbers".

nations (8 times). The only clear instance of *'ăṣûmîm* linked with powerful individuals is Ps 135,10 where *mᵉlākîm 'ăṣûmîm* is parallel to *gōyyîm rabbîm*(53). One could translate "mighty kings", the might nevertheless coming from the people ruled. The context however suggests "numerous kings". In Dan 8,24 some distinguish *'ăṣûmîm* as leaders of the nation. The parallel statement in v. 25, with *rabbîm*, would however argue otherwise and suggest a translation of v. 24 as "numerous, even holy people". Prov 18,18 is a more dubious verse from which to argue(54).

Thus general usage of both *rabbîm* and *'ăṣûmîm*, taking into account contextual linguistic markers, suggests that both predominantly refer to numerical size, with *'ăṣûmîm* commonly used with collectives(55). In a phrase such as *gōyyîm rabbîm wa'ăṣûmîm* the connotation is thus a vast number of people from many nations (who by virtue of size will be mighty). It then becomes a matter of taste whether one translates "many and mighty" or "many and numerous", and similarly in like phrases. When describing individuals however, only in isolated cases may *'ăṣûmîm* perhaps mean "mighty". Hence there is an exceptionally flimsy base for arguing on the basis of parallelism that *rabbîm* in Isa 53,12a means "great". The strength of the lexical argument is clearly in the opposite direction: the association of *rabbîm* and *'ăṣûmîm* point to a "many/numerous" pair.

(53) Prov 7,26 describes the "numerous" victims of the adulteress, and Amos 5,12 the "numerous" sins of the people (cf. the similar phrase with verbal forms in Jer 5,6).

(54) G. R. DRIVER, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs", *Bib* 32 (1951) 183, postulates a homonym based on Syriac, giving "litigants". He links with Isa 41,21 *'ăṣūmôt*. W. MCKANE, *Proverbs* (OT Library; London 1970) 522, is not convinced, and speaks of powerful people who can afford a long legal battle. On Isa 41,21 NORTH, *Second Isaiah*, 103, allows for "either 'your strong' (Arab. *'aẓuma*) or 'your defensive' (Arab. *'aṣama*) *arguments*". In both verses the context is legal, the only such instances of *'ṣm*, and so a homonym is at least feasible.

(55) A perusal of instances of the verb *'sm* supports a numerical connotation. When it refers to "becoming mighty" it is growth in size or numbers.

II. Syntax of v. 12a.

Historical Overview and Evaluation.

Four (or five) major interpretations have been given to the syntax of v. 12a:

(a) *bārabbîm* as object of the verb;
(b) *b–* as preposition;
(c) *'et–* as sign of the accusative;
(d) *'et–* as preposition.

Probably best subsumed under (c) is the LXX variation, "spoils of the strong", although Ibn Ezra interprets similarly taking *'ēt* as "from" (56).

Interpreters have differed as to whether there is parallelism in the syntax of the two parts. The variety is shown in Table 2.

The overwhelming majority support for taking both as prepositions and the influence of the LXX are obvious. There has been less agreement amongst more recent interpreters.

A number of reasons have been proposed for these translations. (To avoid confusion, numbering follows on from the listing relating to *rabbîm/'ăṣûmîm.*)

4. Arguments for *bārabbîm* as object.
4.1. The tradition of the early versions (57).
4.2. *b–* has an intensifying function (cf. *rā'â b–*)(58).

(56) Citing a similar usage in Exod 9,29 (DRIVER and NEUBAUER, *Jewish Interpreters*, I,47; II,48).

(57) Mentioned specifically by NORTH, *Second Isaiah*, 245, along with other reasons.

(58) VOLZ, *Jesaia*, 172, cites E. KÖNIG, *Lehrgebäude der Hebräischen Sprache. Syntax* (Leipzig 1897) 102, n. 1, and GKC § 119k in support, although neither of these two list Isa 53,12, nor does KÖNIG so interpret v. 12 in his commentary (*Jesaja*, 442). In likewise interpreting as object, MUILENBURG, "Isaiah", 631, in turn cites König's commentary (instead of *Syntax*?) and GKC. COPPENS, "Finale", 115, then cites Muilenburg, while CLINES, *I, He*, 22, cites Coppens and Muilenburg!

Table 2: Syntax of *bārabbîm* and *'et-'ăṣûmîm.*

A. Parallel Both as preposition	Both as object "spoils of..."	 "... as spoil"
Peshitta.	LXX, Aquila, *Tg. Neb.*, Vg, Church Fathers.	
Yalqut, Rashi, "the rabbis" (Ibn Ezra), Ibn Ezra, Jacob ben Reuben, Joseph ben Nathan.		
KJV, RV, RSV, NEB, NAB, GNB, Koren, NIV, NJB, SBJ (1972), *Das Alte Testament, TOB.*	*Douay, Lutherbibel.*	*NJPSV.*
Delitzsch, Duhm, König, Torrey, Kissane, Westermann, McKenzie, Bonnard, Whybray(b), Scullion, Clifford.		Condamin, Volz, Muilenburg, North(a).
Smith, de Boer, Snaith, Clines.		Dalman, Eaton.
Driver.		Coppens, Thomas, Raabe.

B. Different. Preposition/Object	Object/Preposition
Symmachus, Theodotion.	*JB, SBJ* (1951), *NVg.*
Isaiah ben Mali, Naḥmanides, Ibn Crispin, Moses ha-Kohen.	Grelot

(a) "Countless spoil" (*Second Isaiah*, 245-246).
(b) *Isaiah 40-66*, 182; but non-committal in *Thanksgiving*, 84.

4.3. *ḥlq* ("apportion") rarely is without an accusative(59).

4.4. *b-* is often "with", usually instrumental, but never

> 'with (somebody else)', as EVV take it here. In the three examples where *ḥallēḵ* = 'divide (with)', the prep. is not *bᵉ* but either *'im* (Joshua xxii. 8; Prov. xxix. 24) or *bᵉṯôḵ* (lit. 'in the midst of', Prov. xvii. 2). The closest to *'ᵃḥallēḵ bᵉ* in this passage is Job xxxix. 17, *wᵉlô ḥālaḵ lāh babbînāh*, 'neither has he imparted to her understanding',... (which) is not quite exact(60).

4.5. Parallelism with *'et*, understood as showing object(61).

5. Arguments for *b-* as preposition.

5.1. The weight of Jewish interpretative tradition (but not *NJPSV*).

5.2. *b-* nowhere else replaces the accusative of *ḥlq*(62).

5.3. Against 4.3, *šālāl* does "double duty with both cola as an appositive"(63).

6. Arguments for *'ēt* as sign of the accusative.

6.1. Parallel to interpretation of *bārabbîm* as object.

6.2. Against 7,2, *'et* may occur without a following article, as in Isa 41,7(64).

7. Arguments for *'ēt* as preposition.

7.1. Parallel to interpretation of *b-* as preposition.

7.2. Accusative *'ēt* normally is with a definite noun(65).

7.3. *ḥillēq šālāl 'ēt* occurs in Prov 16,19, meaning "sharing spoil with"(66).

7.4. *'ēt* may mean "from", as in Exod 9,29(67).

(59) *ḥlq* occurs without an accusative only in 1 Sam 30,24 and Neh 13,13 (both Qal) "where there is no ambiguity" (NORTH, *Second Isaiah*, 245).

(60) NORTH, *Second Isaiah*, 245. WHYBRAY also cites Job 39,17 as a similar expression, so that *b-* "may indicate that *rbym* is in some (partial) sense the object of *ḥlq*" (*Thanksgiving*, 84; parentheses his).

(61) COPPENS, "Finale", 115.

(62) KISSANE, *Isaiah*, 191.

(63) RAABE, "Repetition", 78, n. 9.

(64) NORTH, *Second Isaiah*, 245-246. Cf. GKC § 117d, although not citing Isa 53,12 as an example.

(65) KÖNIG, *Jesaja*, 442, n. 3. KISSANE, *Isaiah*, 191, makes this an absolute requirement, but see 6.2.

(66) DUHM, *Jesaia* (1922), 405; WHYBRAY, *Thanksgiving*, 84.

(67) So Ibn Ezra; see above, n. 56.

In summarising the varying arguments, the following are some conclusions:

(1) A key is the combination *ḥlq b–* (4.2-4; 5.2).
(2) The interpretation of *'ēt* as accusative has as its major support the parallel with the first phrase (one then looks for further support) (6.1-2; 7.1-2). It seems more natural to take it as preposition (7.3-4).
(3) Parallelism of syntax has been a dominating factor throughout the history of exegesis (4.5; 6.1; 7.1; Table 2).

Further Examination of ḥlq b–.

The verb *ḥlq*, Qal, Nif'al and Pi'el ("distributing, participating in distribution")(68), other than being linked with *l–* ("to"), may be followed by a range of prepositions. Of relevance to our discussion are 6 instances(69). Twice *'im* occurs (Josh 22,8, "divide the spoil *with* your brothers"; Prov 29,24, "sharing *with* a thief"); and once, other than Isa 53,12, *'ēt* (Prov 16,19, see 7.3 above). *b–* is used in Job 39,17 (see 4.4. above), once in the combination *beqereb* (Zech 14,1, "spoil divided *in* your *midst*"), and in Gen 49,7 (Simeon and Levi will be divided "*in* Jacob"). In the latter two instances reference is to location.

Similar patterns are observed in use of the noun, *ḥeleq* "portion, lot". References to the priests and Levites having no share or inheritance *with* the rest of Israel have a variety of prepositions: *'im* (Deut 10,9; 14,27.29; 18,1), *'ēt* (Deut 12,12), and *betōk* (Num 18,20, twice; similarly, Josh 15,3, of Caleb). On the other hand, *b–* is used of no share "*in* the land" (or possibly, "*of*", Josh 14,4). *'im* occurs also in Ps 50,18 ("in company with"). All other instances are of *b–*: Josh 22,25.27 ("no portion in Yahweh"); 2 Sam 20,1; 1 Kgs 12,16; and 2 Chr 10,16 ("no portion in David"); Qoh 9,9 and Ps

(68) There is no clear distinction in meanings of the Qal and Pi'el as pointed in MT. DRIVER, "Servant", 102, seeks to make a clear distinction by revocalising 8 of the 14 MT instances of Qal to Pi'el and 3 of 8 Pi'el to Qal. The very extent of the revocalising argues against its usefulness (cf. WHYBRAY, *Thanksgiving*, 84, 156, n. 39).

(69) Omitted are some instances of *b–*: "*as* an inheritance", Num 26,53; Josh 13,7; "*as* an equivalent value", Dan 11,39; instrumental, Amos 7,17; 1 Chr 24,5; and "*in* their ministries", 1 Chr 24,3.

142,6 ("lot in life/land of the living"); and Isa 57,6 ("in stones", involving a word-play).

It would thus appear that when reference is to sharing "with" people, *'im, 'ēt, betōk* or *beqereb* is used. *b–* is used either of the place, or of what is shared. That is, *b–* with *ḥlq* is either locative, "among", or partitive, "of" (70).

Use of 'ēt.

The preceding discussion has also reinforced the use of *'ēt* with *ḥlq* to mean "with, along with". There is little evidence to warrant Ibn Ezra's proposal of "from" (71). At issue is whether there is sufficient evidence to warrant taking *'ēt* as a sign of the accusative.

While unusual, there are certainly instances of *'ēt* signifying accusative with an indefinite, including four in Isaiah 40–66: 41,7 (twice); 50,4; 64,4 (72). Reasons suggested are either to indicate clearly the object, or because the noun has a certain definiteness (73). The second reason could apply to Isa 53,12a, although it must be commented that inclusion indicating an object would actually lead to confusion, since it could then be misunderstood as a preposition! Furthermore the construction with *ḥilleq* having a double accusative

(70) For *b–* partitive, see GKC § 119m. NORTH, *Second Isaiah*, 245, considers the possibility also. Num 11,17 may be a syntactical parallel, with *b–* partitive and *'et* "with": *wenāśe'û 'ittekā bemaśśā'* "they will lift up with you the burden".

(71) In Exod 9,29 which he cites, the idiom is *yāṣā' 'ēt*, which occurs also in Gen 44,4; Exod 9,33; Qoh 7,18. That *'ēt* is here accusative is confirmed by the use of the pronominal suffix in Jer 10,20, *yeṣā'ūnî*. See P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome ²1947) § 125n; KÖNIG, *Syntax*, § 211d. M. DAHOOD, "Isaiah 53,8-12 and Massoretic Misconstructions", *Bib* 63 (1982) 566-570, cites approvingly arguments for *'ēt* = "from" in Gen 4,1; 49,25; and proposes this meaning in Isa 53,8 (p. 566). In each of these verses difficulty is seen in the common meaning, and, even if correct, the argument is not pertinent to Isa 53,12a in view of the known patterns with *ḥlq*.

(72) The use in 41,7 may be due to parallelism suggested by v. 6, or may even be the preposition, as a variation of *ḥzq* with *b–*, so emphasizing mutuality. In 64,4 *'ēt* introduces a series of phrases in apposition (so similar to *'ēt 'ăšer*).

(73) GKC, § 117d; KÖNIG, *Syntax*, § 288g; JOÜON. *Grammaire*, § 125h.

would be exceptional. The nearest analogy would be Zech 2,16: *wᵉnāḥal Yhwh 'et-yᵉhûdâ ḥelqô* "Yahweh will inherit Judah, his portion". If it was intended that *'ăṣûmîm* be object, there would have been no ambiguity if *b-* or *l-* had been used with *šālāl* (cf. Num 26,53; Jer 45,5).

As further support for the prepositional use, its frequent occurrence in chap. 53 should be noted. Of 6 instances, only in v. 6 is it clearly an object marker (used for rhythmic balance?). The prepositional use is certain in vs. 9 (twice) and 12d, and probable in v. 8(74). In each there is association with people.

Thus over-all the natural reading of v. 12a is to take *'ēt* as prepositional. To read it as an object marker would require very clear contextual indication so that the reader would think "with" to be strange.

A Look at Parallelism.

Recently a number of major works have treated features of biblical Hebrew poetry. Pertinent to our investigation Watson(75) has helpfully outlined four possibilities in parallelism:

A and B are interchangeable;

A is important; B is added ("for parallelism");

B is more significant than A;

A and B comprise a unit.

Both the change of subject and the use of *šālāl* in the second part point to the third possibility here. This is the pattern highlighted by Kugel: "A is so, and *what's more* B is so". "To the extent that it (B) differentiates itself from A in meaning and morphology... B becomes A's complement or completion"(76).

Both Watson and Kugel draw attention to semantic and syntac-

(74) So, e.g., *JPSV* (but not *NJPSV*), *SBJ* (1972), *NJB, Koren Bible. NIV*mg, EVEN-SHOSHAN, *Concordance*, 139, and DAHOOD, "Misconstructions", 566.

(75) W. G. E. WATSON, "A review of Kugel's *The Idea of Biblical Poetry*", *JSOT* 28 (1984) 89-98, especially p. 91. See also his own *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (JSOTSup 26; Sheffield 1984).

(76) J. L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History* (New Haven 1981) 8,16.

tic parallels, but point out the almost endless variety(77). Relevant especially to the structure of v. 12a are two observations of Kugel. The first is instances of semantic parallelism but contrasting verb forms (e.g., Ps 92,5); the second is where an incomplete A is completed by B, often shown by inversion of word order which thereby interrupts to avoid running A and B together(78).

These factors support an interpretation of syntax of *b*– and *'ēt* that has a certain parallelism, but where nevertheless B goes further than A. Thus, while not ruling out other possibilities, common poetic structure adds further support to interpreting *b*– as "among" or "of", and *'ēt* as "with". "With" adds a further dimension, just as the change of person, "I/he", provides development. This becomes significant for exegesis.

III. Further Exegetical Issues.

Arguments of the preceding sections have pointed to a translation of v. 12a such as, "Therefore I will apportion to him among/from the many, and with the numerous he will share spoil". The conclusion has been reached without prior consideration of the questions, who are the "many" and the "numerous", and what is the general meaning of the statements. The issue remains as to whether broader exegetical considerations lead to an alternative translation. Does the thus far straightforward understanding become somehow strange and so force the reader to see alternative meanings of individual words and/or syntax? Such considerations may also help in deciding between alternatives for the meaning of *b*–.

Understandably much attention throughout the centuries has been given to the interpretation of "my servant". There has also been diversity regarding the identity of the *rabbîm* and *'ăṣûmîm*, and the general sense of v. 12a. Without going into full details of commentators and nuances, the following broad categories may be observed:

(77) See also the helpful analyses of A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington 1985).

(78) KUGEL, *Idea*, 17-18, 54-55.

(a) the status of the Servant among "many" or "great ones"([79]), including among patriarchs and prophets([80]);
(b) victory over the nations([81]);
(c) attracting of the nations who share in the blessings([82]);
(d) the "many" as Israel([83]).

Often it appears that the interpretation adopted is that which the exegete feels is most suitable in the general context, rather than starting with a straightforward reading of the text. This is not only a modern feature: the propensity of the LXX translator of Isaiah to render according to the general sense as he saw it is well recognized([84]).

Here we shall consider whether there are any pointers elsewhere in chap. 53, and more widely in chaps. 40–55 (and on to 66), which

([79]) Common among translations in the left-hand column of Table 2.A. SMITH (*Isaiah*, 103, 193) links with 40,10 and with Cyrus who "won the exiles as booty", but now the Servant shares in that booty.

([80]) So Rashi, "the rabbis" (according to Ibn Ezra), and Joseph ben Nathan. *Yal.* 2,338 refers to "the masters of the Talmud and every assembly" with whom Moses shares his reward.

([81]) Common among translations in the centre and right-hand columns of Table 2.A; also Ibn Ezra and further Jewish interpreters. Eusebius refers to "opposing powers and evil demons". Kimḥi and Moses ha-Kohen explicitly refer to Gog and Magog and other nations attacking the Jews (Zech 14,1). The experience of the Jews in Europe, especially from 1096 on, influenced interpretation (see, e.g., J. E. REMBAUM, "The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53", *HTR* 75 [1982] 289-311). For earlier understandings, including Versions, see J. JEREMIAS, "*pais theou* in Later Judaism in the period after the LXX", *TDNT* 5 (1967) 677-700.

([82]) BONNARD, *Second Isaïe*, 279; *TOB* (introductory notes on chap. 53); Th. HARTMANN, "*rab*", *THAT* II, 725-726. Jerome specifically refers to the Gentile aspect of the Christian Church, while Hesychius, reflecting his era, refers to taking of spoils from the Jews ("strong" through the law and prophets) and giving to the Gentiles.

([83]) WESTERMANN, *Jesaja*, 209 (on 52,15). For Ibn Crispin the *rabbîm* are Israel but *'ăṣûmîm* are attacking nations. J. MORGENSTERN has proposed a link with Qumran usage to refer to the sectarian community ("Two additional notes to 'The Suffering Servant — a new solution'", *VT* 13 [1963] 331-332), on which link HARTMANN ("*rab*", 725) comments "doubtful". (On the usage in Qumran, see J. CARMIGNAC, "HRBYM: les 'Nombreux' ou les 'Notables'?" *RevQ* 7, 28 [1971] 575-586.)

([84]) For LXX, see OLLEY, *Righteousness*, 8-9, 111.

may help in interpretation. Note will be made of recent studies on deutero-Isaiah's use of traditions.

Chap. 53 and Its Literary Context.

Since Duhm isolated the so-called "Servant Songs" it has become common to exegete chap. 53 in isolation. North even says, "The passage has no obvious connection with either its preceding or following context"(85). Recently however there has been an increased tendency to link the "Songs" with their wider setting in chaps. 40–55 and to doubt whether they ever had a separate existence(86). Irrespective of whether the chapter existed independently one must recognize its present position, in a setting of the restoration of Zion.

There are in fact a number of links between chap. 53 and chaps. 52 and 54. The following are noted(87):

(a) In chap. 52 the reversal of Zion's status is announced, with the promise and associated command of vs. 10-12. Following is the reversal of the Servant's status, linked in some way with "our peace" (52,7; 53,5; 54,10.13). Then chap. 54 details the restored Zion under a number of images(88).
(b) "Yahweh's arm" will be "seen" by all "nations" (52,10; 52,15-53,1).
(c) Both the Servant and Zion will have "offspring" (53,10b; 54,3).
(d) In 53,11 the Servant is declared to be *ṣaddîq*(89), while in

(85) *Second Isaiah*, 234.

(86) Most recently and comprehensively, T. N. D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Songs: a Critical Examination of an Exegetical Axiom* (Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1982-1983: 3; Lund 1983). See also DE BOER, *Message*, 110-111. That this view is not universally held may be seen in a recent remark that the Servant Songs are "spliced into the text of chaps. 41–55" (C. STUHLMUELLER, "Deutero–Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship", *CBQ* 42 [1980] 6).

(87) A number are noted by BONNARD, *Second Isaïe*, 288.

(88) This is part of an overall pattern whereby in chaps. 41–48 Israel/Jacob is addressed, with Cyrus as a key figure, while in chaps. 49–55 Zion/Jerusalem is addressed, with the Servant central.

(89) The syntax of 53,11b, especially of the words *yaṣdîq ṣaddîq ʿabdî*, has

54,14.17 Zion is vindicated (*ṣᵉdāqâ*). In both cases this follows humiliation (53,4; 54,11; both verses also using *'nh*).
(e) The use of the idiom "to hide one's face" (53,3; 54,8).
(f) Both Zion and the Servant are "taken" (*luqqaḥ*, 52,5; 53,8).
(g) *šᵉmū'â* "what is heard" (53,1) may well take up *mašmîa'* "proclaiming" (52,7, twice). Both are linked with God exercising his reign (52,7) and baring "his arm" (52,10; 53,1), a prelude to "apportioning spoils" (53,12).

There is thus justification for expecting to find in the wider setting some clues for interpreting 53,12a.

Victory Imagery and Use of Traditions.

The term *šālāl* suggests an imagery of victory over enemies. While it can have a neutral meaning, as in Prov 31,11(90), the combination with *ḥillēq* points to victory. Further, the reversal of the Servant's status is associated with "the arm of Yahweh" (53,1), a clear battle metaphor used often in chaps. 40–66(91), as elsewhere, with the Exodus as paradigm(92).

Significantly throughout chaps. 40–55, as for the Exodus, it is Yahweh who wins victory, bringing deliverance for his people. Neither Israel nor the Servant have an active military role(93). Thus the subject of the first verb in 53,12a is important: "*I* will apportion". Yahweh has won the victory and is now apportioning the spoil (cf. 40,10). Surprisingly to others, the spoils are given to "my Servant" who has suffered all kinds of indignity and injustice.

---

been variously understood (summarized in OLLEY, *Righteousness*, 48-50). At very least included is the affirmation that the servant himself is "in the right".

(90) Ps 119,162 and Prov 16,19 have also been cited as peaceful uses (e.g., VOLZ, *Jesaia*, 180), although both can be disputed.

(91) 12 times: 2 in chap. 40; 6 in 48–55; 4 in 56–66; including 52,10 and 53,1 in close proximity.

(92) E.g., Exod 6,6; 15,16. In Isa 51,9-11; 63,12, the association with the Exodus is explicit.

(93) This feature is highlighted by J. GOLDINGAY, "The Man of War and the Suffering Servant: the OT and the Theology of Liberation", *Tyndale Bulletin* 27 (1976) 79-113; pp. 93-104 discuss Deutero-Isaiah.

Anderson[94] has brought together a number of ways in which the Exodus tradition is utilised in Isaiah 40–55. To his extensive listings can be added the matter of "spoil". In the Exodus accounts Israel "plundered" (*niṣṣēl*) the Egyptians (Exod 3,22; 12,36; cf. Ps 105,37), and Egypt did not "divide the spoil" she expected (*ḥillēq šālāl*) (in the Song of the Sea, Exod 15,19). Yet the terminology of "dividing spoil" is more frequently used for taking possession of the land, in fulfilment of the promise to Abraham[95]. Significantly the Servant is to redistribute the inheritance when the land is restored (*lᵉhanḥîl nᵉḥālôt*, Isa 49,8), and immediately following the victory of chap. 53, chap. 54 utilizes Abraham, and Sarah, traditions[96], and includes statements of the dispossession of nations (v. 3) and wealth (vv. 11.12).

Aspects of the Davidic and Zion traditions are also utilized[97]. Throughout chaps. 40–66 are many references to nations and kings being subdued and bringing tribute to Zion. Jerome[98] saw a link between Isa 53,12a and Ps 2,8; 68,13. Interestingly the latter reference alludes to the "dividing of spoil" in the conquest of Canaan, in a psalm now linked with Zion, to which kings bring gifts (Ps 68,29).

On the basis of such copious use of these traditions in the context, Isa 53,12a alludes to the receiving of spoil from nations who have been defeated or are subservient. Thus the first phrase of

(94) B. W. ANDERSON, "Exodus Typology in Second Isaiah", *Israel's Prophetic Heritage* (FS J. Muilenburg; [ed. B. W. ANDERSON and W. HARRELSON] New York 1962) 177-195; and "Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition", *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God* (FS G. E. Wright; [ed. F. M. CROSS, W. E. LEMKE and P. D. MILLER, Jr.] Garden City 1976) 339-360.

(95) *šālāl* is used in Num 31,11.12 (Midian); Deut 2,35 (Sihon); 3,7 (Og); 20,14 (Holy War); Josh 11,14 (cities of Canaan); 22,8 (to be shared by all). Cf. Ps 105,42-44.

(96) W. A. M. BEUKEN, "Isaiah liv: the multiple identity of the person addressed", *Language and Meaning* (*OTS* 19 [1974]) 29-70.

(97) See ANDERSON, "Exodus and Covenant". Many have commented that the only explicit reference to David in chaps. 40–66 is the democratizing 55,3. Yet there are a number of ways in which the description of the Servant and his task has links with royal imagery; so especially EATON, *Drama*. See also S. M. PAUL, "Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions", *JAOS* 88 (1968) 180-186.

(98) *Esaiam*, 596-597.

v. 12a is not simply a picture of the Servant having a place "among the many", but rather of his receiving "of the many". There will be those "of the many" who will serve him(99), and whose land and spoils he will receive.

A Spoil Shared.

In both the Abrahamic and Davidic traditions, alongside aspects of victory and spoil there is the note of blessing to other nations. The oft-repeated promise to Abraham, first given in Gen 12,2-4, is well-known.

In the Davidic tradition there is first the "statute" of David that all are to share in the plunder (1 Sam 30,24-26): the king shares the spoil with all who support him in battle (cf. Abraham, Gen 14,22-24). More importantly, in Psalm 72, there is both universal victory with bringing of tribute (vs. 8-11) and a promise of blessing to all nations through him, echoing the Abrahamic promise (v. 17b). Similar language of blessing to the nations is given in the Zion tradition in Isa 2,2-4, where submission is included (implied in v. 4).

Thus in the Abrahamic, Davidic and Zion traditions, from which deutero-Isaiah draws much imagery and language, there is a common theme bringing together victory (and spoils) and blessings to the subservient. This is consistent with what has been argued to be the most straight-forward meaning of the second part of 53,12a, "with the many he will divide spoil".

Who Are the Many?

The "many nations" and "kings" of 52,15 correspond, in terms of flow of the statements, with the "many" of 52,14. Further, as noted by many commentators, 53,10-12 is a fitting response to the opening 52,13-15. It would seem then that the "many" include the nations, with their rulers. That fits also with earlier observations on the use of traditions relevant to 53,12a.

(99) Throughout chaps. 40–66 there are two possible responses of the nations: either rebellion, leading to annihilation, or subservience (sharply focussed in 60,10-12).

On the other hand there is the repeated reference to "us" (53,1-6). Are "we" and "many" mutually exclusive? The 8 references to "sin" and "rebellion" are of note([100]). In 53,5-8 they are "our sins" (including "of my people"), while in 53,11-12 the link is with "many". Throughout chaps. 40–66 it would appear that only in 66,24 (*pšʿ*) are the "sins" those of people outside Israel (and even here people in Israel are probably included). Yet there are calls to the nations to recognize that they have been "in the wrong", e.g., in trusting their gods and in their evaluation of Israel (41,1.21-29; 43,9; 45,22-25; 60,10-12; etc.).

It is therefore probable that the "many" is a wide term embracing the nations, but including rebellious Israel. It is a term peculiarly appropriate for such a general meaning, a possible reason for its usage in chap. 53([101]). It is clear that "we" benefit from the Servant's unjust suffering (v. 5b), but so also do the "many" (vs. 11-12)([102]). There is overlap, suggested also by the movement from

([100]) *pšʿ* 4 times, 53,5.8.12 (twice); *ʿāwôn*, 3 times, 53,5.6.11; *ḥṭʾ*, once, 53,12.

([101]) The only instance in chaps. 40–66 outside of chap. 53 is in 54,1, also used appropriately. On the breadth of usage, and also relationship with "they" elsewhere in the chapter, CLINES suggests that "it is of (the poem's) essence that unequivocal identifications are not made" (*I, He*, 33). BONNARD, *Isaïe*, 279, links with the promises to Abraham (Gen 18,18), Moses (Num 14,12) and David (2 Sam 7,9; Ps 89,28).

([102]) The issue of Israel and the nations in Isaiah 40–66 is complex, and beyond the scope of the present investigation. Our concern is more narrowly with one verse, which then provides input to the wider issue.

The interpretation proposed here has been disputed, especially by SNAITH, "Study", 148-149, who argues that *yapgîaʿ* in v. 12 should be translated as in v. 6, giving "and with-reference-to-the-rebels it-was-caused-to-light (on him)". He states bluntly that "the writer is not interested in the fate of Gentile rebels". His translation is forced, requiring a passive, unlike the active in v. 6. The LXX also has passive (active in v. 6), although the translator is often inexact in reading Hebrew verb forms and *paradidomai* is one of his "stop-gap words" (J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* [ATAbh 13,3; Münster 1934] 14). The LXX emphasises vindication. Similar is Naḥmanides, "allowed iniquity to light upon himself" (DRIVER and NEUBAUER, *Jewish Interpreters*, I,80; II,83).

On the other hand the more common interpretation, "intercede", is also observed in 59,16 (cf. Jer 36,25). This meaning is adopted by *Targ. Neb.*, in both vs. 6.12, particularly of note as the Targum highlights the establishment of Messianic rule whereby the nations will be defeated and Israel receive

"many" to "us" to "many" in chap. 53. The "many" do not benefit apart from "us", but the benefits are not limited to "us".

IV. Conclusion.

Conclusions reached from detailed philological and syntactical arguments have been shown to be supported by broader exegetical and theological aspects of chap. 53 and of chaps. 40–66 as a whole. It is our contention that one must start with grammatical and semantic aspects, and turn to unusual uses only when the context renders usual meanings strange.

This procedure has led unambiguously to one translation of Isa 53,12a, with a meaning that takes up aspects of the traditions used:

Therefore I will give to him of the many,
and with numerous (people) he shall share the spoil.

A number of other proposals can be supported only by isolated analogies.

rabbîm and *ʿăṣûmîm* refer to people in general and should be so translated. (One can keep "mighty" for *ʿăṣûmîm* only in the sense of peoples who are large in numbers.) This conclusion is independent of our subsequent proposal that these terms (unusual for deutero-Isaiah) are peculiarly appropriate to refer both to Jews and to nations with their kings.

The parallelism is such that the second line does not merely repeat the first but adds a new aspect, that of sharing. Yahweh has won the victory and vindicates his Servant, giving to him many sub-

---

their plunder (v. 11) (see K. KOCH, "Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53-Targum", *JSJ* 3 [1972] 117-148). Similar are Rashi and Kimḥi, both of blessing to the nations, and Ibn Crispin.

There is as well the complex issue of the meaning of v. 11b (see above, n. 89). The difference seems to be, either one assumes there can be no thought of benefit for the nations and so makes semantics and syntax fit, or else one starts with common linguistic usage and then sees whether that leads to problems.

servient people, together with their spoils. These numerous peoples in turn receive blessing, sharing in the "peace" resulting from Yahweh's victory and the Servant's suffering(103).

Baptist Theological College
of Western Australia
Hayman Road
Bentley, W. A. 6102
Australia

John W. OLLEY

SOMMAIRE

L'interprétation de la première moitié d'Is 53,12 soulève un certain nombre de questions: comment comprendre *rabbîm* et *'aṣûmîm*? quelle est la syntaxe de chaque phrase? Cet article passe en revue et discute l'histoire de l'interprétation avec attention aux raisons pour des compréhensions déterminées. Un examen philologique et syntactique en détail mène à une interprétation sans ambiguité qui est soutenue en même temps par des considérations exégétiques et théologiques plus larges, comprenant l'utilisation des traditions en Is 40–55.

(103) This study was undertaken while the author was Senior Fellow at the W. F. Albright Institute for Archaeological Research, Jerusalem, and utilized with appreciation the excellent resources of l'École Biblique de Jérusalem and the Hebrew University.

Κεχαριτωμένη en Lc 1,28
Étude philologique

Était-il vraiment nécessaire ou même utile de revenir encore une fois sur ce sujet? On a déjà tellement écrit sur le mot κεχαριτωμένη de Lc 1,28(1) que le lecteur, agacé peut-être ou lassé, pensera sans doute: ici, tout a été dit; que peut-on apporter de neuf? Ce n'est pourtant pas vrai: tout n'a pas été dit, bien loin de là! Quand on étudie attentivement le dossier, on reste sur un vague sentiment de malaise, comme devant un problème non résolu, mal analysé, et

(1) Dans cette bibliographie spéciale sur κεχαριτωμένη ne sont pas cités les commentaires de Lc ou les différentes études sur l'ensemble du récit de l'Annonciation. Nous disposons les articles dans l'ordre chronologique: L. CERFAUX, «Gratia plena», *Mémoires et rapports du Congrès marial*, tenu à Bruxelles 8-11 septembre 1921 (Bruxelles 1922) I, 34-40 (cet article est un des tout premiers, sinon le premier, du regretté Mgr Cerfaux; il manque malheureusement dans la «Bibliographie Lucien Cerfaux», dressée par J. Coppens pour le *Recueil Lucien Cerfaux* [Gembloux 1953] I, XXXIII-XLIII); S. LYONNET, «Χαῖρε κεχαριτωμένη», *Bib* 20 (1939) 131-141; F. STUMMER, «Beiträge zur Exegese der Vulgata. 3: Lc., 1,28», *ZAW* 62 (1950) 161-167; C. MOHRMANN, «Ave gratificata», *RStorChIt* 5 (1951) 1-6 (repris dans: *Études sur le latin des chrétiens*, I [Roma 1961] 189-194); J. LEAL, «La salutación del Angel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954)», *EstEcl* 28 (1954) 341-415; J. FANTINI, «Κεχαριτωμένη (Lc. 1,28): interpretación filológica», *Salmanticensis* 1 (1954) 760-763; M. DE TUYA, «Valoración exegético-teológica del 'Ave, gratia plena' (Lc 1,28)», *CiTom* 83 (1956) 3-27; F. BOURASSA, «'ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ' (Lc. 1,28)», *ScEccl* 9 (1957) 313-316; E. R. COLE, «What Did St. Luke Mean by κεχαριτωμένη?», *AmER* 139 (1958) 228-239; PIETRO DELLA MADRE DI DIO, «Gratia plena», *EphCarm* 11 (1960) 75-126; A. STROBEL, «Der Gruss an Maria (Lc 1,28). Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt», *ZNW* 53 (1962) 86-110; M. CAMBE, «La χάρις chez saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ», *RB* 70 (1963) 193-207; G. M. VERD, «'Gratia plena' (Lc 1,28). Sentido de una traducción», *EstEcl* 50 (1975) 357-389; É. DELEBECQUE, «Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1,28)», *Bib* 65 (1984) 352-355; B. GHERARDINI, *Lutero-Maria: pro o contro*? (Pisa 1985) 285-290; IDEM, «L'Immacolata Concezione in Lutero», *Divinitas* 30 (1986) 271-283.

pour la solution duquel interviennent, souvent inconsciemment, des raisons personnelles, surtout confessionnelles. A un examen plus attentif, on en vient à constater avec stupéfaction qu'on se contente très souvent de passer immédiatement à des questions proprement théologiques (les «grâces» diverses de Marie, le rapport du texte avec le dogme de l'Immaculée Conception), ou bien, à l'inverse, qu'on se limite à une critique dédaigneuse, trop rapide (sans enquête philologique préalable), de la traduction de κεχαριτωμένη par «gratia plena» dans la Vulgate, ou, pire encore, qu'on se refuse absolument (on dirait presque par principe) à reconnaître qu'il puisse vraiment s'agir d'une «grâce» déjà présente en Marie. Manifestement, la question n'est pas neutre; herméneutiquement parlant, elle n'est pas innocente; le terrain est piégé. Trop de questions théologiques sont en jeu, qu'on le sache ou non. On est d'autant plus étonné de constater qu'une sereine enquête philologique n'a toujours pas été faite: on n'a pas encore entrepris une étude sémantique complète du verbe rare χαριτοῦν; c'est pourtant d'autant plus nécessaire que Luc est un des tout premiers à l'utiliser dans la tradition grecque. Sans doute, certains critiques ont touché ce problème du point de vue philologique, mais ils se contentent de dépouiller rapidement les concordances et les dictionnaires bibliques et de citer quelques textes, toujours les mêmes, très peu nombreux d'ailleurs. On n'a pas encore fait une vaste enquête sur les emplois et les nuances de χαριτοῦν en grec, dans les textes profanes aussi bien que religieux, chrétiens et non chrétiens. C'est ce que nous voudrions entreprendre ici: non par un vain souci d'érudition, mais parce que cette exploration systématique du champ sémantique de χαριτοῦν permet de clarifier quelques nuances de l'expression lucanienne et d'approfondir aussi son sens théologique. A cette fin, dans notre prochain article de *Biblica* nous tiendrons également compte de l'histoire de l'exégèse de Luc 1,28; cela aussi restait à faire(2). Mais avant d'aborder cette double étude, philologique et théologique, et pour mieux voir les problèmes que pose l'expression, il sera utile de présenter brièvement les positions que l'on trouve dans l'exégèse moderne.

(2) Cf. la thèse dactylographiée de F. MARCHISANO, *L'interpretazione di κεχαριτωμένη (Lc 1,28) fino alla metà del secolo XIII. Contributo alla mariologia biblica* (Diss. ad lauream in Fac. theol. Pont. Univ. Greg.; Roma 1957); un extrait de la thèse a été publié quelques années plus tard (Roma 1968).

I. État de la question

Faisons tout de suite une constatation, même si elle peut avoir quelque chose de déplaisant. Mais il faut être réaliste et voir les choses telles qu'elles sont. Les deux principaux types d'exégèse pour le mot κεχαριτωμένη appliqué à Marie se départagent en fait (ce n'est pas tellement étonnant) suivant la ligne de démarcation confessionnelle entre protestants et catholiques (bien que, chez quelques-uns de ces derniers, on constate maintenant une tendance à se rapprocher de l'exégèse protestante). C'est d'ailleurs un exégète allemand de grande classe, H. Schürmann, qui en fait la remarque: la plupart des commentateurs protestants entendent κεχαριτωμένη au sens d'une simple *élection* ou *prédestination* («Auserwählung») de Marie de la part de Dieu(3). Citons aussi une remarque éclairante faite en passant par M. Cambe(4), qui nous fera voir encore mieux où se situe la différence entre les deux positions: la vraie question, dit-il, est de savoir si la χάρις de l'Annonciation doit se prendre plutôt du côté de sa *source* (en Dieu) ou de son *effet* (la Vierge). La plupart des protestants, cela va de soi, optent pour la première solution; l'exégèse catholique traditionnelle pour la seconde. C'est ce qu'il convient d'analyser plus en détail.

1. Un mot tout d'abord sur l'interprétation de Luther(5). C'est un fait largement reconnu qu'au début le Réformateur était un défenseur du privilège de l'Immaculée Conception de Marie(6); mais plus tard, dans le feu de la polémique, il en vint à déclarer parfois que Marie était pécheresse comme tous les hommes («magna peccatrix»). La même évolution se constate pour sa façon de traduire κεχαριτωμένη: en 1522 encore, Luther suivait la Vulgate («gratia

(3) *Das Lukasevangelium,* I (THKNT III; Freiburg-Basel-Wien 1969) 45, et n. 33; pour un aperçu plus complet sur l'exégèse moderne (jusqu'en 1955), cf. MARCHISANO, *L'interpretazione,* 25-36.

(4) CAMBE, «La χάρις chez saint Luc», 203.

(5) Voir les deux travaux de B. Gherardini indiqués à la fin de la bibliographie.

(6) Voir p. ex. ce qu'il disait de Marie dans une homélie de 1516: «Ex omni mari totius massae generis humani unica praeservata stilla», *Sermo in die Conceptionis Mariae* (WA 1, 107).

plena») avec l'interprétation qu'elle implique, et il traduisait «voll gnaden». Mais il changea dans la suite, et opta pour «liebe (Maria)» et pour «holdselige» (= «pleine de grâces ou d'attraits»; cette traduction lui fut inspirée par celle d'Érasme: «gratiosa»). Ces deux nouvelles traductions, philologiquement exactes comme nous verrons, suppriment pour ainsi dire la portée théologique du κεχαριτωμένη de Luc et la prégnance de la χάρις divine a laquelle le participe se réfère (cf. *infra*).

De nos jours, les protestants de langue allemande l'ont sans doute senti, et ils traduisent plutôt par «Begnadete». L'idée de «grâce» est donc réintroduite, mais elle est interprétée simplement au sens de la grâce d'*élection*, en référence à la maternité prochaine de Marie. W. Grundmann par exemple écrit: «Die altkirchliche Exegese versteht diesen Gruss als wirksames, ihre Empfängnis bewirkendes Wort [est-ce bien vrai que c'était là l'exégèse de l'Église ancienne?]. Jedoch dürfte die Anrede an sie hier ihre *Erwählung* zum Ausdruck bringen: die *Gnadenwahl Gottes* ist auf sie gefallen; darum ist sie κεχαριτωμένη»(7). Et voici l'interprétation de E. Schweizer: «Das Wortspiel (deutsch etwa 'Heil dir, der zum Heil *Erwählten*') betont *Gottes Gnadenwahl*»; il ajoute que l'ange dit ici «was mit ihr geschehen ist und geschieht, und das ist der *Zuspruch der Gegenwart des Herrn*»(8). K. H. Rengstorf est encore plus net: «... einen Hinweis auf die Grösse *dessen, was folgt*»(9). Citons enfin I. H. Marshall: «The participle indicates that Mary has been especially favoured by God in that he has already *chosen her to be* the mother of the Messiah (1 : 30)»(10). La «grâce» est donc considérée du point de vue de

(7) W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3; Berlin ²1961) 56.

(8) E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen 1982) 19. Mais quelle est cette «Gegenwart des Herrn»? Il ne peut s'agir ici que de l'Incarnation du Seigneur dans le sein de Marie; mais celle-ci n'a *pas encore* eu lieu. Comment l'auteur peut-il dire: «was mit ihr geschehen ist und geschieht»? Formules flottantes, qui créent la confusion.

(9) K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen ⁸1958) 24. Notons le paradoxe: le parfait grec (κεχαριτωμένη) renvoie normalement à une action *passée* dont les effets demeurent; pour Rengstorf au contraire, elle se réfère à «*ce qui suit*». Pourquoi?

(10) I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter 1978) 65. Ici, comme dans les trois citations précédentes, les italiques sont de nous.

Il convient sans doute de citer aussi deux commentateurs protestants des

Dieu (l'élection, la prédestination); ce que cela implique pour Marie elle-même, c'est simplement qu'elle a été *choisie* pour *devenir* la mère du Messie (en ce moment, elle ne l'est pas encore!). La grâce qu'elle *va recevoir*, c'est sa maternité prochaine. Mais est-ce qu'une telle interprétation, qui situe le point d'application de κεχαριτωμένη en Marie dans le proche *avenir*, est compatible avec le temps du verbe qui est un *parfait*? Et sur quelle base documentaire affirme-t-on que le verbe χαριτοῦν, avec Dieu comme sujet, signifie «élire, prédestiner, choisir»? On ne cite jamais aucun texte. On voit déjà à quel point l'enquête philologique est ici importante. Nous reviendrons sur cette question dans la deuxième partie et dans un article ultérieur.

2. Chez les exégètes et les théologiens catholiques régnait jusque tout récemment une grande unanimité. Pour bien caractériser cette manière traditionnelle de comprendre Lc 1,28, citons trois auteurs

pays latins; voici ce qu'écrit le théologien italien G. MIEGGE: «'Chaire, kecharitoméne'... significa semplicemente: 'Salve, tu che hai avuto la ventura di essere oggetto dell'attenzione benevola di *Dio*, il quale ti ha *scelta* (nous soulignons) come strumento delle sue vie», *La vergine Maria* (Torino ²1982) 27; et pour la Suisse romande, écoutons A. SCHRAEDER: «... l'ange lui *promettait* en ces termes la grande bénédiction qui *allait* lui être accordée», *Évangiles de Matthieu, Marc et Luc* (Lausanne 1895) 447 (ici encore, c'est nous qui soulignons); dans sa traduction cependant, l'auteur, qui cherchait à être «aussi exactement conforme que possible au texte grec» (p. 9), écrivait: «Toi qui *as été reçue* en grâce».

Par contre, la *Bible de la Pléiade* est revenue à la traduction d'Érasme: «gracieuse»; on s'étonne de l'accueil chaleureux que lui a réservé L. LEGRAND: «La traduction de la Pléiade ('gracieuse'), dit-il, est excellente à condition de percevoir le sens étymologique sous-jacent», *L'annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Église* (LD 106; Paris 1981) 277,15; certes, cet adjectif dérive de «grâce»; mais est-il vrai que, dans le mot français «gracieux», on peut percevoir l'idée de la grâce *de Dieu*? Voir le grand Robert, et ce que nous disons plus haut dans le texte. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ce qu'écrivait polémiquement Maldonat, à propos précisément de «gratiosa» accepté par certains Réformateurs: «Quam (Mariam) si tantum gratiosam aut dilectam aut gratam aut acceptam aut aliquid hujusmodi ex his, quae Mariae hostes haeretici commenti sunt, dixisset, nihil sane dixisset non illi commune cum multis». Car précisément, comme le faisaient déjà remarquer Origène, saint Ambroise et d'autres, la salutation que l'ange adresse à Marie est unique, dans toute la Bible; cf. notre prochain article, n. 3.

représentatifs du dernier siècle. Il y a une centaine d'années, l'exégète connu L. Cl. Fillion écrivait: «*Gratia plena*: c'est la grâce considérée par rapport à Marie elle-même (...). Depuis longtemps déjà, Dieu s'était complu à enrichir des grâces les plus singulières celle qu'il destinait à être la Mère de son Fils»(11). Un demi-siècle plus tard, L. Soubigou s'exprimait ainsi: «Marie est comblée des faveurs divines (...); il s'agit d'une plénitude de dons surnaturels accordés par Dieu à Marie, en vue de son rôle de mère de Dieu auquel elle était destinée»(12). Tout récemment S. Zedda interprétait l'expression dans le même sens fondamental, mais avec le souci plus marqué de ne pas faire intervenir des termes de la traduction latine («gratia» et «plena») ou du langage théologique postérieur («grâce sanctifiante», «dons surnaturels»): «Dio l'ha colmata del suo favore e dei suoi doni e l'ha resa a se gradita»(13). Sur trois points, cette exégèse se distingue de celle des auteurs protestants dont nous avons parlé: *a*) la «grâce» est considérée, non pas en sa source (en Dieu), mais du point de vue de son *effet* (en *Marie*); *b*) cette grâce qu'elle a reçue n'est pas celle de la maternité, mais elle est *antérieure* à celle-ci; *c*) elle est cependant accordée *en vue* de cette maternité divine de Marie.

Malgré cette tradition ferme, quelques exégètes catholiques s'orientent aujourd'hui dans le sens de l'interprétation protestante de κεχαριτωμένη(14). Dans son grand ouvrage sur la naissance du Mes-

(11) L. Cl. FILLION, *Évangile selon S. Luc* (Paris 1882) 42.

(12) L. SOUBIGOU, *Sous le charme de l'évangile selon saint Luc* (Desclée de Brouwer 1933) 50.

(13) S. ZEDDA, *Vangelo secondo Luca*, in: *La Bibbia parola di Dio*, III (Marietti 1980) 231.

Pour le temps de la Renaissance, citons les commentaires de Maldonat, Tolet et Cornelius a Lapide; et pour l'époque moderne, cf. encore Schanz, Knabenbauer, Lagrange, Marchal («Le parfait grec... indique la possession permanente non transitoire (de la grâce)... Cette grâce abondante, elle la possède dès avant la conception de Jésus: *Dieu l'a préparée* à sa tâche», p. 27), Stöger, Schürmann («So antizipiert auch κεχαριτωμένη in gnadenhaft effektiver Weise, was im Folgenden verheissen wird: Gottes Gnade bereitet sich die jungfräuliche Messiasmutter», p. 44).

(14) Cf. déjà J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg [4]1960) 40-41; K. STAAB, *Das Evangelium nach Markus und Lukas* (Echterbibel; Würzburg 1956) 15: «Es ist die Gnade der Erwählung, Mutter des Sohnes Gottes zu werden»; il ajoute qu'une telle dignité suppose sans doute comme conséquence que Marie a reçu des grâces spéciales (cf. «gratia plena» de la

sie, R. Brown affirme (sans preuves): la χάρις qui *rendra* Marie κεχαριτωμένη est la grâce qu'elle *va recevoir* de *concevoir* le Fils du Très-Haut; cette signification théologique de κεχαριτωμένη est différente de celle que suggère la traduction latine *gratia plena*; Luc connaissait cependant cette expression (Ac 6,8), mais il ne l'a pas utilisée: elle aurait fait croire que Marie *était déjà en possession de la grâce,* tandis que Luc voulait dire que la faveur divine accordée à Marie *serait de concevoir Jésus*; par conséquent, ce qu'on a tiré dans la suite de *gratia plena* (la *plénitude* de grâce en Marie) va au-delà de ce que Luc voulait affirmer[15]. Mais deux questions restent ouvertes, et elles ne sont aucunement discutées par l'auteur: s'agit-il ici de l'*action de Dieu* ou de l'*état actuel de Marie*? S'agit-il d'une grâce *prochaine* (cf. les *futurs* accumulés par Brown) ou d'une grâce *déjà présente* (cf. le participe *parfait*)? Un position tout à fait semblable à celle de Brown se retrouve dans le commentaire récent de J. Fitzmyer: il traduit κεχαριτωμένη «favored woman»; et il explique: «She is favored by God *to be the mother* of the descendant of David and the Son of the Most High»; en dépit (?) de l'emploi du parfait, dit-il, le texte doit se comprendre «of the unique role that *she is to perform* in *conceiving* God's Messiah»; en termes scolastiques: la grâce de Marie, ajoute Fitzmyer, fut une *gratia gratis data*, et non pas une *gratia gratum faciens*, comme le suggérera la traduction latine[16]. Pour l'Italie, constatons un fait significatif. L'exégète bien

---

Vulgate), mais que cela n'est pas exprimé dans le terme grec; cf. aussi J. Ernst.

Sur les excès d'une certaine lecture trop directement dogmatique de notre texte — excès qui ont provoqué la réaction critique d'aujourd'hui — cf. la note polémique de J. Coppens, «La définibilité de l'Assomption», *ETL* 23 (1947) 5-35: «Lc 1,28 est un passage dont certains prétendent se servir à tort et à travers, pour appuyer à peu près tous les privilèges dont la foi et la théologie ornent Marie»; ce texte ne peut en aucune manière, ajoute-t-il, prouver le dogme de l'Assomption, parce que dans ce cas, il faudrait comprendre «pleine de grâce» d'une «totalité absolue, celle de toutes les grâces et de tous les privilèges surnaturels»; or, l'original grec «ne comporte pas l'affirmation de la plénitude» (p. 16-17). L'auteur souligne avec force ce que le texte original *ne dit pas*. Mais qu'est-ce que ce texte *signifie alors en réalité*? J. Coppens ne l'explique en aucune manière. La question reste posée.

(15) R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York 1977) 325-327.

(16) J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX* (AB 28; New York 1981) 345-346 (les italiques dans le texte anglais sont de nous). Cette distinction entre *gratia gratis data* et *gratia gratum faciens* est intéressante; nous y

connu Ortensio da Spinetoli, dans ses deux livres sur Marie des années soixante, présentait clairement l'interprétation catholique classique([17]). Mais dans son commentaire récent de l'évangile de Luc (1982), sans expliquer pourquoi, mais probablement sous l'influence des deux ouvrages de Brown (1977) et de Fitzmyer (1981), il rejette ce qu'il appelle lui-même l'«interprétation théologique traditionnelle», qui voyait dans la χάρις dont parle l'ange «une qualité intérieure» de Marie; cette «grâce», dit-il maintenant, signifie qu'elle *va recevoir* une mission particulière qui était dans le *plan* de Dieu; cette faveur divine, c'est «la maternité messianique, don (*charis*) unique qui fait d'elle la 'bien-aimée' de Dieu par excellence; c'est pour cela qu'elle est 'pleine de grâce'»([18]).

3. Ces divergences et ces fluctuations dans l'exégèse moderne de Lc 1,28 nous invitent à réfléchir sur la question de méthode. Concédons que la tradition catholique s'est trop laissé influencer par le latin «gratia *plena*»; il est donc préférable, dans une exégèse critique de κεχαριτωμένη, de renoncer à l'emploi de mots tels que «pleine, comblée, plénitude», sans décider pour autant que ces termes ont nécessairement faussé le sens du mot grec; mais indubitablement, c'est au niveau du grec que doit s'engager tout d'abord la discussion.

---

reviendrons dans la partie philologique, et nous verrons que le sens du verbe χαριτόω nous porte à une conclusion exactement inverse de celle de J. Fitzmyer (voir aussi le prochain article, n. 33). Cependant, il a bien vu la difficulté que représente le *parfait* κεχαριτωμένη; mais il passe outre, tout simplement, sans donner aucune explication...

([17]) Ortensio Da Spinetoli, *Maria nella Bibbia* (Genova [2]1964) 72-74; *Maria nelle Tradizione biblica* (Bologna [3]1967) 80-82 (texte identique à celui de l'ouvrage précédent): «la 'gratificazione'... è presentata come un fatto già avvenuto»; il allait même jusqu'à dire, dans un langage proprement théologique: «La grazia di Maria non è né un favore estrinseco, né un aiuto transeunte, ma un dono permanente, che adorna, abbellisce e *arrichisce soprannaturalmente*, il suo spirito. È, in altre parole, la *grazia santificante*, elevazione e partecipazione alla stessa natura e vita divina», *Maria nella Bibbia*, 73 (c'est nous qui soulignons).

([18]) *Luca. Il vangelo dei poveri* (Assisi 1982) 70. Par une certaine inconséquence avec sa nouvelle position, l'auteur — par habitude sans doute et par inadvertance — reprend ici l'expression traditionnelle «*pleine* de grâce»; mais s'il s'agit, comme il le dit, d'une faveur qui «*farà* distinguere Maria dalle altre donne», à savoir sa maternité messianique *prochaine*, comment peut-il encore dire que Marie, *dès maintenant*, est *déjà* «pleine de grâce»?

En outre, il y a du vrai dans la remarque de Brown: Luc, qui utilise πλήρης χάριτος pour Étienne en Ac 6,8 (et πλήρης πνεύματος ἁγίου pour Jésus en Lc 4,1; ajoutons, pour Jean: πλήρης χάριτος [καὶ ἀληθείας] en Jn 1,14), recourt en Lc 1,28 à une autre tournure pour parler de Marie (κεχαριτωμένη). Par conséquent, il est probable que la nuance, ici, sera différente. Mais cela étant dit, insistons sur le fait qu'on devrait dorénavant cesser de polémiser contre «gratia plena» de la tradition *latine*. Cela reste stérile et inopérant, aussi longtemps qu'on n'oppose pas à cette lecture une interprétation positive et précise du κεχαριτωμένη *grec*; mais cela requiert évidemment que l'on s'astreigne au préalable à faire une étude approfondie du verbe χαριτοῦν. D'autre part, on doit demander à ceux qui critiquent l'exégèse traditionnelle, de quel droit ils disent que Luc décrit ici l'*élection* de Marie de la part de Dieu et donc une *action divine* qui *doit encore* se réaliser. C'est d'autant plus paradoxal que la forme verbale utilisée par l'évangéliste n'est pas à la voix active (comme ce serait par exemple le cas s'il avait écrit: ὁ θεὸς ἐχαρίτωσέν σε, cf. Ep 1,6), mais une forme passive, qui a comme sujet une personne humaine, *Marie*; de plus le *parfait* passif indique que, *dès avant l'Incarnation*, elle est *déjà* κεχαριτωμένη. Mais il serait méthodologiquement erroné de vouloir dégager, dans un sens ou dans un autre, les implications doctrinales et la portée théologique de l'expression, aussi longtemps qu'on n'en connaît pas le sens exact. Il faut donc, de toute évidence, entreprendre d'abord une étude précise du verbe grec utilisé ici (et ici seulement!) par Luc. Ce sera l'objet de notre seconde partie.

II. Étude philologique

Pour étudier κεχαριτωμένη de Lc 1,28 du point de vue philologique, plusieurs approches complémentaires sont nécessaires. Nous examinerons d'abord la portée sémantique des verbes de la même formation (les verbes en -όω); ensuite et surtout, nous établirons un dossier à peu près complet (d'après les sources aujourd'hui disponibles) des cas où l'on trouve χαριτόω dans la littérature grecque(19),

(19) Le seul auteur qui ait exploré ce terrain jusqu'à présent est M. de Tuya (voir la bibl.). Il souligne à juste titre la rareté de l'emploi de χαριτοῦν:

en distinguant ces textes suivant l'emploi profane, religieux (non biblique) et néotestamentaire du verbe. Comme on va le voir, la nuance exacte du verbe dans bien des cas n'est pas facile à saisir, et moins facile encore à exprimer (on le constate déjà par la variété des traductions proposées).

1. *Les verbes en -όω*

De nombreux auteurs, depuis la Renaissance jusqu'aux grammairiens d'aujourd'hui, ont souligné l'importance du fait que χαριτόω appartient à la catégorie des verbes en -όω, qui sont des causatifs([20]). Dans leur étude détaillée de ces verbes, Moulton et Howard affirment: «The dominant force of these verbs in -όω was instrumental or factitive»([21]); et la récente grammaire de Blass-Debrun-

---

pour une période de sept siècles (IIe av. J.C. jusqu'au Ve apr. J.C.), il n'a trouvé que 12 textes (5 textes bibliques: Sir 9,8 [chez Clém. d'Al.]; 18,17; Ps 17(18), 26 [chez Symm.]; Lc 1,28; Ep 1,6; et 7 textes non bibliques: *Ep. Ar.*, 225; *Test. Jos.*, 1,6; HERMAS, *Pasteur, Sim.*, IX, 24,3; *Act. Matth.*, 1; *Act. Phil.*, 48; le papyrus BGU IV, 1026; LIBANIUS, *Descr.*, 30,12). Nous avons prolongé notre enquête jusqu'à la fin de l'époque byzantine et avons pu ajouter une bonne vingtaine de nouveaux emplois du verbe: 7 textes patristiques (8, si on compte un texte de Procope de Gaza, qui ne fait que reprendre celui de Didyme l'Aveugle; cf. *infra*, n. 40); 8 textes liturgiques byzantins (sur ostracon ou papyrus) et 6 textes profanes, ce qui fait un total de 34 textes. Nous n'avons pas tenu compte dans cette liste des commentaires patristiques (grecs) de Lc 1,28 et Ep 1,6, où le verbe χαριτοῦν revient évidemment plusieurs fois.

([20]) Pour la Renaissance, cf. le commentaire de TOLET (Annot. 66); au XIXe siècle, voir surtout C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae Semper Virginis Conceptu commentarius*, P. II, Sectio Va, Cap. IV, art. 6 (Romae 1854) 1092-1094; il explique très bien: «χαριτόω (...) sua ipsa derivatione ac forma exprimit *aliquem gratia afficere, instruere, ornare, et eo usque locupletare ut gratiosus ipse sit gratiaque repletus*» (1093); pour les commentateurs de Lc, cf. Schanz, Knabenbauer, Lagrange; parmi les études mentionnées dans la bibliographie (n. 1), voir J. Fantini, M. de Tuya, Pietro della Madre di Dio, B. Gherardini; cf. aussi R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ* (Paris 1982) 29-30.

Mais il faut surtout tenir compte de ce que disent les grammaires du grec du NT (voir les deux notes suivantes).

([21]) J. H. MOULTON-W. F. HOWARD, *A Grammar of the New Testament Greek* (Edinburg 1929) II/2, 393-397 (cf. p. 397). Ils font remarquer que l'on trouve 96 verbes en -όω dans le NT, «with 25 additional compound verbs» (p. 394).

ner–Rehkopf déclare tout aussi nettement: «Mit -οῦν werden Faktitiva gebildet, meist zu *o*-Stämmen: δολιοῦν, 'trügen' Röm 3,13 VT von δόλιος»([22]).

Voici une série d'exemples de ces verbes (nous indiquons le cas échéant des cas d'emploi dans le NT):

ἀγαθοῦν,	faire du bien
αἱματοῦν,	ensanglanter (cf. *αἱματᾶν, être* ensanglanté)
ἀλλοτριοῦν,	rendre étranger
ἀνακαινοῦν	renouveler (2 Co 4,16; Col 3,10)
ἀργυροῦν,	argenter, plaquer d'argent
δικαιοῦν,	rendre juste (Rm 3,26.30; 4,5)
δουλοῦν,	réduire en esclavage (à distinguer de *δουλεύειν, être* esclave) (Ac 7,6. . .)
ἐλευθεροῦν,	rendre libre, affranchir, libérer (Jn 8,32.36; Rm 8,2)
θαυμαστοῦν,	rendre étonnant ou admirable
θεμελιοῦν,	asseoir sur des fondements, fonder (Ep 3,17)
κακοῦν,	maltraiter, endommager (Ac 7,6; 12,1)
λευκοῦν,	rendre blanc, blanchir
μελανοῦν,	rendre noir, noircir (par contre *μελανεῖν*, devenir noir)
νεκροῦν,	faire mourir, mortifier (Rm 4,19; Col 3,5)
σκληροῦν,	rendre dur
σκοτοῦν,	couvrir de ténèbres, enténébrer (Ep 4,18)
στομοῦν,	fermer la bouche, museler
ταπεινοῦν,	abaisser, humilier (Mt 18,4; Lc 3,5)
τυφλοῦν,	rendre aveugle, aveugler (Jn 12,40)
ὑπνοῦν,	endormir
ὑψοῦν,	élever, dresser (Lc 1,52; Jn 3,14)
χαλκοῦν,	forger en airain, couvrir d'airain
χρυσοῦν,	revêtir d'or, dorer (Ap 17,4; 18,16)

A la lumière de ces parallèles, le verbe causatif χαριτοῦν (qui dérive de χάρις, «grâce») devait normalement signifier dans le langage ordinaire: «*rendre* gracieux», *rendre* aimable ou charmant. Et il est tout aussi normal que le verbe ait été employé surtout au participe passif (celui qui *est* gracieux, qui *est* aimable). C'est bien en ce sens que nous orientent les anciens lexicographes byzantins (ils indiquent des synonymes du participe): pour Hésychius, κεχαριτωνένος

([22]) Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (14. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage; Göttingen 1976) § 108,1 (p. 86). Ces deux grammaires donnent une série d'exemples. Dans la liste que nous présentons nous-même, plusieurs verbes sont différents des leurs: nous les avons choisis parce que leur portée «causative» y est particulièrement claire.

(au passif) équivaut à χαρίεις, gracieux, aimable(23); et Suidas explique χαριεργός (celle qui *travaille* avec *grâce*: épithète d'Athéna, protectrice des artisans) en indiquant l'*effet* qu'elle obtient par l'art, par le travail de l'artisan: χαριεργός: ἡ κεχαριτωμένα ἐργαζομένη, celle qui *fabrique* des œuvres *belles*(24). Le participe parfait passif κεχαριτωμένος (c'est la forme verbale que nous avons en Lc 1,28) signifie donc pour ces auteurs l'*effet* d'une action antérieure (c'est pourquoi ils utilisent tous les deux le parfait passif): une chose belle, gracieuse, élégante (ou mieux: qui a été *rendue* belle, gracieuse, élégante).

Ceci porte déjà à conséquence pour l'interprétation de κεχαριτωμένη du récit de l'Annonciation. Dans son article cité plus haut, M. Cambe affirmait (pour quel mofit?) que la χάρις, ici, «doit se prendre plutôt *du côté de sa source* (en Dieu)... Aussi le souci de précision exégétique a-t-il conduit plusieurs auteurs à traduire κεχαριτωμένη par 'objet de la grâce (ou de la faveur)'»(25). Mais nous avons constaté qu'interpréter l'expression lucanienne «du côté de Dieu» est typique pour l'exégèse protestante, qui ne considère pas l'*effet* déjà produit en *Marie*; qu'on le veuille ou non, c'est nécessairement en ce sens qu'oriente la traduction que l'on propose souvent: «objet de la *faveur divine*»; toute l'attention est alors attirée sur l'*action de Dieu*. Mais précisément, ceci est contraire à tout ce que nous venons de constater sur la portée de χαριτοῦν: c'est en effet un verbe *causatif* («Faktitivum», disent les grammairiens allemands), mais

(23) D'après le *Thesaurus linguae graecae*, VIII, 1347. Il est significatif qu'Hésychius et Suidas n'expliquent pas directement le verbe χαριτοῦν lui-même, mais uniquement le participe parfait passif κεχαριτωμένος, à propos d'adjectifs apparentés.

(24) *Suidae Lexicon* (éd. A. ADLER) (Lipsiae 1935) IV, 789.

(25) Voir plus haut la note 4 (et la bibliographie, n. 1). M. Cambe (p. 203, n. 27) cite plusieurs auteurs de langue française qui adoptent cette traduction (Goguel, Joüon, Vaganay, nouveau Crampon, Laurentin). Mais comme nous le disons plus loin dans le texte, cette exégèse est d'origine protestante; cf. déjà, à l'époque de Luther, M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae Sacrae seu de sermone sacrarum litterarum* (nova ed.; Francoforti et Lipsiae 1719) I, 382: «Graecum verbum χαριτόω... indicat ultroneum liberalemque favorem. Nam χαριτόω significat *gratis diligo*». Le participe κεχαριτωμένη de Lc 1,28 signifie pour lui «gratis dilecta», et il est expliqué au v. 30. La traduction «*gratia plena*» de la Vulgate est donc erronée, conclut-il. Mais sur quelle base affirme-t-il que χαριτόω signifie «*gratis diligo*»? C'est une affirmation gratuite.

qui est employé ici au passif. L'accent ne tombe donc plus sur l'action causative de Dieu qui agit (p. ex. par son «élection»), mais sur l'*effet* qui s'en est suivi pour *Marie.* On oublie trop — nous l'avons déjà dit — que κεχαριτωμένη est un parfait *passif* appliqué à Marie. La traduction qu'on présente gauchit donc fortement le sens de l'expression; elle est même doublement inexacte, puisqu'elle néglige aussi bien la nuance du verbe causatif utilisé ici que la forme verbale que Luc lui a donnée.

Mais on dira peut-être, non sans raison: tout cela reste théorique et abstrait. Pour être convaincantes, ces considérations doivent être vérifiées dans les textes et illustrées concrètement par l'emploi sémantique de χαριτοῦν dans la culture grecque. C'est l'examen que nous allons aborder maintenant. Nous commençons par l'analyse des textes «profanes», où les considérations religieuses sont totalement absentes.

2. *L'emploi de χαριτοῦν en sens profane*

Pour cet aspect, nous disposons de dix emplois du verbe, qui s'étalent sur une période de peut-être quinze siècles. Le premier que nous allons citer (Sir 18,17 LXX) est aussi le premier témoin connu de l'apparition de χαριτοῦν dans la langue grecque. Nous avons réservé pour le paragraphe suivant les textes où le verbe décrit encore une réalité humaine, mais où d'une manière ou d'une autre, elle est en relation avec l'action divine. Nous classons les exemples de cette première série suivant le sens de χαριτοῦν (sens moral ou sens physique, pour des personnes ou pour des choses).

a) Qualité morale

Nous avons ici deux textes bibliques et un texte du monde hellénistique:

- «Une parole ne vaut-elle pas mieux qu'un riche présent? Mais *chez l'homme aimable* (παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ) on trouve l'une et l'autre» (Sir 18,17 LXX).
- «Avec celui qui est bon, tu te montreras bon, et *avec l'homme aimable tu seras aimable* (καὶ μετὰ τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήσῃ)» (Ps 17[18], 26 Symm.)([26]).

([26]) Dans le v. 26*b*, les LXX avaient: καὶ μετὰ τοῦ ἀνδρὸς ἀθῴου (inno-

- Dans son traité d'astrologie Héphestion de Thèbes écrivait (en 381): «Celui qui naîtra dans la troisième zone sera *plein de charme* (ἔσται κεχαριτωμένος), il aura beaucoup d'amis (πολύφιλος) et il sera sensuel»([27]). On notera le parallélisme entre κεχαριτωμένος et πολύφιλος: si quelqu'un «a beaucoup d'amis», c'est un signe qu'il «a beaucoup de *charme*» (avec un aspect érotique), qu'il a su «se rendre aimable», qu'il plaît à son entourage.

b) Beauté ou grâce physique

1) Trois auteurs utilisent χαριτοῦν pour décrire la grâce féminine:

- Clément d'Alexandrie († avant 215), qui cite Sir 9,8: «Détourne les yeux d'une *femme gracieuse* (ἀπὸ γυναικὸς κεχαριτωμένης) et ne regarde pas longuement une beauté (κάλλος) étrangère»([28]).
- Le sophiste Libanius († 393), dans la description d'une jolie femme: «J'ai vu la Beauté: un *bel œil* (καλὸν ὄμμα), souriant et *rendu gracieux* (χαριτούμενον) par des regards obliques; un sourcil sinueux, d'une courbure bien marquée; des joues symmétriques, plus brillantes que le rouge vif d'un pommier»([29]). Un texte analogue se trouve chez le rhéteur Nicéphore([30]).

---

cent) ἀθῷος ἔσῃ. Pourquoi Symmaque a-t-il modifié en κεχαριτωμένου? On peut penser que c'est en raison du parallélisme: dans le premier stique, le TM avait חָסִיד, que nous avons rendu par «bon»; dans le deuxième stique, תָּמִים (parfait) aura suggéré à Symmaque qu'ici cette «perfection» de l'homme doit être proche de la «bonté», dont il venait d'être question; cela est bien exprimé dans notre traduction: «(un) homme *aimable*» est normalement un homme *bon*.

([27]) Le texte est publié dans A. ENGELBRECHT, *Hephaestion von Theben und sein astrologisches Compendium. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Astrologie* (Wien 1887) I, 1, 67,7.

([28]) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, III, 11, 83,3 (GCS *Clemens*, I, 282,10-11; SC 158, 160), où il cite Sir 9,8 suivant une recension légèrement différente de celle de la LXX. Voici le texte de cette dernière: ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς εὐμόρφου καὶ μὴ καταμάνθανε κάλλος ἀλλότριον. Chez Clément, l'adjectif εὔμορφος (de belle *forme*, beau) des LXX est remplacé par κεχαριτωμένη, peut-être parce que ce participe attire moins l'attention sur l'aspect *physique* de la beauté (κάλλος) féminine (εὔμορφος, de μορφή, forme) et en souligne plutôt la «grâce» (χάρις).

([29]) *Descr.*, 30,12 (éd. FOERSTER, VIII, 544).

([30]) Nicéphore donne la description suivante de Myrrha, la fille du roi assyrien Theias: «La nature l'avait gratifiée de *formes gracieuses* (Μύρραν... φύσις μὲν ἐχαρίτωσεν εἰς μορφήν), mais l'amour l'avait contrainte à violer les lois de la nature», *Rhetores graeci* (éd. C. WALZ) (Stuttgart-Tübingen 1832) I, 429,31-32.

2) A deux reprises, dans les textes chrétiens, le verbe est employé pour parler d'un bel enfant, ou d'un infirme redevenu «gracieux»:

- Parmi les actes apocryphes des apôtres, se trouve le récit du martyre de saint Matthieu (vers 400). Au début, l'auteur raconte que l'Enfant Jésus apparaît à l'apôtre; au salut de Jésus, Matthieu répond: «La grâce et la paix soient avec toi, *gracieux enfant* (ὦ παιδίον κεχαριτωμένον)»; à la fin du paragraphe revient une expression synonyme, qui indique le sens de la première: «Que faut-il donc que je t'offre, *bel enfant* (παιδίον καλόν)?»(31).
- Dans son traité ascétique, l'abbé saint Dorothée († après 535) compare les soucis des saints envers un frère pécheur aux soins d'une mère pour son enfant difforme: «Comme une mère qui a un fils difforme (υἱὸν ἄμορφον) n'est pas dégoûtée par lui et ne s'en détourne pas, mais en prend soin avec amour pour lui *donner une belle apparence* (ἡδέως κοσμεῖ αὐτόν) et fait ce qu'elle peut pour *le rendre gracieux* (διὰ τὸ χαριτῶσαι αὐτόν), ainsi les saints accueillent ce frère, lui donnent des mœurs régulières (κοσμοῦσιν), etc.»(32).

c) Apparence agréable ou attrayante donnée à des choses laides ou répugnantes

Dans les deux derniers exemples de cette série, χαριτοῦν est utilisé pour des réalités impersonnelles (une potion magique, le corps d'un martyr):

- «Σκευασία μέλανος» (recette pour la préparation d'une encre magique: ms. du XVIIe siècle, langue déjà proche du grec moderne). Après avoir énuméré les ingrédients de la potion, l'auteur invite son lecteur à prononcer (ou faire prononcer) les noms de 16 anges (ou

(31) M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II/1: *Martyrium Matthaei*, 1 (p. 218, 2 et 11); cf. plus loin: παιδίον εὔμορφον, 13 (p. 232,1); τὸ παιδίον τὸ εὔμορφον, 26 (p. 255,4).

(32) S. Dorothée, *Doctrinae*, VI, 7 (PG 88, 1693 B).

On observera chez ces auteurs une certaine constance dans le vocabulaire: dans deux textes (ceux de Clément d'Alexandrie et du Martyre de Matthieu), nous avions l'*équivalence* entre κεχαριτωμένος et εὔ-μορφος; dans celui de saint Dorothée, au contraire, il s'agit d'un contraste, mais avec le *contraire* de εὔμορφος, c'est-à-dire ἄμορφος; le résultat est donc le même: χαριτῶσαί (τινα), c'est faire en sorte qu'il ne soit plus ἄμορφος, c'est le *rendre* εὔμορφος ou κεχαριτωμένος; d'autre part, nous avons noté par trois fois (chez Clément d'Alexandrie et Libanius, puis dans le Martyre de Matthieu) le parallélisme entre κεχαριτωμένος (ou χαριτούμενος) et καλός (ou κάλλος); concrètement il s'agit de la *beauté* ou de la *grâce* d'une personne. En grec moderne, χαριτωμένος veut dire «charmant».

esprits), et à réciter cette invocation: «Saints anges, accordez tout de suite votre assistance, *rendez à tel point attirant l'aspect* (χαριτώσατε τόσον εἶδος) de cette encre qu'on l'ingurgite et qu'elle poursuive son chemin de manière bénéfique, qu'elle soit appréciée et efficace»([33]).

- Panégyrique de saint Grégoire de Nysse († 396) en l'honneur de saint Théodore martyr: «Le corps qui a subi une mort toute simple est abandonné comme une chose vulgaire. Mais celui qui a été *rendu attirant par la passion du martyre* (τὸ δὲ τῷ πάθει τοῦ μαρτυρίου χαριτωθέν), est désiré (ἐράσμιον) et objet de demande»([34]).

3. *Les emplois de χαριτοῦν en contexte religieux non biblique*

a) Qualité morale (avec une note religieuse)

Dans la section précédente (2, *a*), nous avons présenté trois textes où le participe parfait passif κεχαριτωμένος signifiait «aimable» (au sens moral) ou «celui qui s'est rendu aimable». Dans les exemples suivants, il sera encore plusieurs fois question de la même qualité morale, mais avec une connotation formellement religieuse; ce charme, cette amabilité devant les hommes est alors considérée comme un don de Dieu, elle se pratique devant Dieu ou avec le sentiment que c'est à Dieu seul qu'on en est redevable:

- *Lettre d'Aristée*, 225: «*S'être fait agréer* (τὸ δὲ κεχαριτῶσθαι) de tout le monde, c'est avoir reçu un bien beau présent (καλὸν δῶρον) de la part de Dieu, le meilleur»([35]).
- *Testaments des XII Patriarches* (*T. Jos.*, 1,6), où Joseph raconte comment il avait été emprisonné, puis libéré par l'intervention de Dieu (cf. Gn 39, 21): «J'étais en prison, et le Seigneur *me rendit aimable* (aux yeux du geôlier) (ἐχαρίτωσέν με); j'étais dans les liens, et il me délivra (καὶ ἔλυσέ με)»([36]).

([33]) *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, XII: *Codices rossicos* (descr. M. A. F. Šangin) (Bruxellis 1936) 162, 14.

([34]) *De Sancto Theodoro martyre* (PG 46, 740 B).

([35]) Cf. l'édition de A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 225 (SC 89, 202.204). On notera le caractère actif de la grâce reçue de Dieu.

([36]) A elle seule, la première partie de la phrase resterait passablement obscure; d'où la traduction approximative et vague de R. H. Charles: «My God showed favour unto me» (*The Apocrypha and the Pseudepigraphica of the Old Testament*, II, 346). Mais on doit se rappeler que le texte se réfère à Gn 39,21 LXX; il ne se comprend bien qu'à la lumière de ce verset biblique: κύριος... ἔδωκεν αὐτῷ χάριν ἐναντίον τοῦ ἀρχιδεσμοφύλακος; on notera dans δεσμοῖς de *T. Jos.* l'écho de ἀρχιδεσμοφύλακος du passage de la Genè-

- Hermas, *Le Pasteur, Sim.*, IX, 24,3: «Et le Seigneur, voyant leur simplicité et leur candeur, les a comblés dans le travail de leurs mains et *par sa grâce* leur a donné de *se faire agréer* (ἐχαρίτωσεν αὐτούς) dans toutes leurs entreprises»(37).
- *Actes de Philippe*, 48: «Tu es *charmant* (κεχαριτωμένος) dans la paix du Christ, car il n'y a pas de malice dans ton âme»(38).
- Papyrus, avec une invocation magique et syncrétiste (IVe siècle): «Salut soleil, salut soleil (...). Donne-moi la grâce (...) devant toute génération humaine (...) Rends-moi beau (...) comme Iao, riche comme Sabaoth (...), célèbre comme Gabriel: *je t'en serai redevable* (χαριτώσομαι)»(39).
- Dans son commentaire de la Genèse, Didyme l'Aveugle († 398) explique le verset de Gn 6,8, qui indique pourquoi Noé fut sauvé du déluge («Noé *trouva grâce* devant le Seigneur Dieu»): «C'est parce qu'*il s'était préparé* que Noé a trouvé grâce devant le Seigneur Dieu: par les œuvres de la vertu, *il s'était rendu agréable* (à Dieu) (χαριτώσας ἑαυτόν), en suite de quoi il *reçut* (δεξάμενος, aspect passif) *la grâce* de Dieu»(40).

---

se, et dans ἐχαρίτωσεν, la reprise de χάριν. Mais les trois derniers mots du texte biblique ont disparu dans *T. Jos.*, ce qui rend ce texte plus obscur; ils sont cependant implicitement présents dans ἐχαρίτωσεν, qui remplace ἔδωκεν χάριν des LXX. Il ne s'agit pas simplement de la «faveur» divine envers Joseph, mais d'une faveur qui *transforme* le prisonnier *aux yeux de son geôlier chef*, au point de gagner ses bonnes grâces; ainsi, Joseph obtiendra sa libération.

(37) SC 53,340. La traduction de R. Joly («Le Seigneur... les a remplis de grâces») est trop imprécise; elle ne tient pas compte du sens causatif du verbe.

(38) M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II/2, 21,18.

(39) BGU, IV, 1026 (23,24).

(40) Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*, II (SC 244,48). Le commentaire de Didyme a été repris en abrégé dans celui de Procope de Gaza, *In Gen.*, 6,8 (PG 87/1, 272 C).

L'intérêt de ces deux passages, c'est que, comme chez Luc, on y trouve l'expression εὗρεν χάριν rapprochée du verbe χαριτοῦν (ἑαυτόν) (cf. Lc 1,28.30, en ordre inverse: κεχαριτωμένη — εὗρες χάριν), ce qui permet de mieux saisir leur rapport. Contrairement à ce que l'on pense souvent, elles ne sont pas synonymes; cela se voit très bien chez Didyme et Procope: χαριτώσας ἑαυτόν (à l'actif) décrit ce que *fit Noé* pour «se préparer» (ἐκ τῆς οἰκείας προπαρασκευῆς), par des œuvres de vertu; εὗρεν χάριν indique qu'en raison de cela précisément (ἐκ τούτου) «il trouva grâce devant le *Seigneur Dieu*». Didyme (suivi par Procope) peut donc conclure: «C'est pour avoir *cherché* comme il faut qu'il a *trouvé*» (p. 50,25-26). Cette distinction nous servira plus loin pour l'exégèse correcte du texte de Luc: κεχαριτωμένη (1,28), εὗρες χάριν (1,30).

On observera que ce cas de rapprochement, en Gn 6,8 et dans la relec-

- Anastase d'Antioche († 599) explique comment l'âpreté du jeûne pendant les sept semaines du carême est allégée par son caractère sacré: «Le chiffre sept est apparu parfait et sacrosaint et *il nous a rendu plus agréables* (μᾶλλον κεχαρίτωκεν) les jours de nos saints combats» (41).
- Terminons par un texte païen d'Achmes (vers 900), sur l'interprétation des songes: «L'interprète doit être quelqu'un d'avisé, très savant, avoir toujours la crainte divine: son interprétation en sera d'autant plus sûre, car il est parvenu a *se faire agréer par le dieu* (ἀπὸ θεοῦ κεχαρίτωται)» (42).

b) L'esprit de l'homme transformé par la grâce

1) Nous n'avons qu'un seul texte où χαριτοῦν soit utilisé en liaison formelle avec πνεῦμα; de fait, à première vue du moins, c'est là un rapprochement étonnant, surtout si le verbe, comme dans notre passage, est utilisé à une forme passive (κεχαριτωμένον), pour déterminer le substantif τὸ πνεῦμα (comment le πνεῦμα peut-il être l'objet de l'action de la grâce?) C'est pourtant ce que l'on trouve dans un passage du début des *Stromates* de Clément d'Alexandrie: les mystères que le Seigneur a communiqués aux apôtres, explique-t-il, sont parvenus jusqu'à lui par la tradition orale, c'est-à-dire par la transmission de la Parole de Dieu. Mais «il n'y a qu'un seul maître» (cf. Mt 23,10), le Seigneur, «qui est la source de l'esprit (τὸν νοῦν) et de la parole» (12,3). En composant son ouvrage, Clément s'efforce d'être fidèle à cette tradition:

> Je sais bien quelle est la faiblesse de cette mise par écrit (γραφή) de mes souvenirs, en comparaison de *cet esprit rempli de grâce* (τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον) que j'ai été jugé digne d'entendre (43).

---

ture qu'en fait la tradition patristique, est semblable à celui de Gn 39,21 et de sa reprise dans *T. Jos.*, 1,6 (voir n. 36): à ἔδωκεν χάριν de Gen 39,21 LXX (c'est le *Seigneur* qui est sujet), le texte des Testaments a substitué ἐχαρίτωσέν με (*Joseph* parle); pareillement, en Gn 6,8 LXX, εὗρεν χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ (dit de Noé) est accompagné de χαριτώσας ἑαυτόν chez Didyme; dans les deux cas, χαριτοῦν ajoute un commentaire *anthropologique* ou moral à ce que le texte biblique avait dit du rapport direct avec *Dieu.*

(41) Cité par J. Damascène, *De sacris jejuniis* (PG 95, 76 B).

(42) Achmes, *Oneirocriticon* (ed. F. Drexl) (Lipsiae 1925) 2,18.

(43) *Stromates*, I, 1, 14.1 (GCS II, 10,18; SC 30, 53). Nous reproduisons la traduction de SC, sauf que nous avons remplacé «ce recueil de notes» par «cette mise par écrit de mes souvenirs».

La nuance exacte de τὸ πνεῦμα τὸ κεχαριτωμένον n'est pas facile à saisir: τὸ πνεῦμα ne peut pas être l'Esprit Saint. Il s'agit probablement de «l'esprit» communiqué par le Christ aux apôtres, puis transmis dans la tradition orale, dans la prédication de la Parole de Dieu et «entendu» par Clément; cet esprit (cette tradition *humaine*) est appelé ici τὸ κεχαριτωμένον, parce qu'il est porteur de la grâce, qu'il a été *transformé par la grâce* et par l'esprit du Christ (44). Clément s'efforce de l'exprimer à son tour dans son écrit, pour transformer autant que possible ses propres paroles en une explication des mystères pour ses lecteurs chrétiens; ainsi, ses paroles elles aussi pourront communiquer la grâce.

2) Mais nous pouvons encore ajouter deux textes de l'époque byzantine. Ils sont l'un et l'autre d'Eustathe de Thessalonique († vers 1194), qui fut archevêque de cette ville et un helléniste réputé. En 1185 il avait été témoin du sac de Thessalonique par les Normands de Sicile et il en laissa une description détaillée (45). A un moment, les Latins se montrèrent particulièrement agressifs et menaçants; avec quelques amis, Eustathe alla trouver leur chef, le comte Alduin, et lui demanda d'intervenir pour éviter un massacre:

> *Par l'action de la grâce de Dieu* (θεοῦ χαριτοῦντος), nous parvinmes à le persuader (ἐπείθομεν) (46).

(44) Trois termes sont à comparer: l'*esprit* du Christ, la transmission de la *parole*, l'*écrit* de Clément. La tradition orale d'abord et le livre de Clément ensuite, doivent être pénétrés de cet esprit du Christ et transformés par lui. C'est bien ce que suggère la comparaison avec le délire dionysiaque que les Bacchants communiquaient à ceux qu'ils frappaient de leur thyrse sacré (un long bâton enguirlandé de lierre et de pampres); Clément explique: «Il (cet écrit) pourra être une image qui ravivera le souvenir de l'archétype, chez quiconque aura été frappé du thyrse sacré». L'idée d'une transformation subie est donc sous-jacente au passif κεχαριτωμένον: l'«esprit» de la transmission orale (humaine) a été «spiritualisé» (transformé) par la grâce, il devrait s'exprimer dans l'écrit de Clément et se communiquer aux lecteurs.

(45) EUSTATHIUS, *De Thessalonica urbe a Latinis capta* (PG 136, 9-140). Mais on consultera plutôt la nouvelle édition de S. KYRIAKIDIS, *Eustazio di Tessalonica. La espugnazione di Tessalonica* (texte critique et version italienne; Palerme 1961); cf. aussi la version allemande de H. HUNGER, *Die Normannen in Thessalonike* (Graz-Wien-Köln 1955).

(46) *De Thessalonica urbe*, 116 (PG 136, 116 B); KYRIAKIDIS, *Eustazio*, 128,17; HUNGER, *Die Normannen*, 121: «Mit Gottes gnädiger Hilfe gelang uns die Überredung, in den meisten Fällen». Le fait que la délégation réussit

Une formule presque identique du même auteur se retrouve dans un contexte tout à fait différent, à savoir dans son traité sur la réforme de la vie monastique(47). A un moine ambitieux et récalcitrant, qui montrait de l'aversion pour son évêque et rêvait de l'être lui-même, Eustathe adresse des exhortations à l'humilité; il l'invite à supporter ce qui l'accable et à l'accepter comme un aiguillon, à l'exemple de l'Apôtre (cf. 2 Co 12,7); puis il ajoute:

> Si tu te décourages, écoute au moins ceci: «Ma grâce te suffit» (cf. 2 Co 12,9); ... mais il te sera possible, avec persévérance, de briser un tel aiguillon, *par l'action qu'aura exercée en toi la grâce de Dieu* (διὰ τοῦ χαριτώσαντός σε θεοῦ)(48).

4. *Le titre κεχαριτωμένη dans une hymne chrétienne à la Vierge Marie*

Nous sommes arrivés au dernier témoin qu'il nous reste à signaler. C'est un des rares exemples que nous ayons trouvés d'un emploi de κεχαριτωμένη appliqué à Marie, en dehors des commmentaires patristiques de la scène de l'Annonciation. Ce texte est d'autant plus intéressant qu'il n'a aucune prétention théologique; il reflète simplement la piété populaire en Égypte à l'époque byzantine; mais précisément ainsi, il est un témoin de la diffusion qu'avait reçue l'exégèse patristique de l'expression, très probablement à travers la liturgie byzantine(49). Il s'agit d'un ostracon pas trop endommagé, où l'on

---

à persuader le chef normand est attribué par Eustathe à l'action divine: χαριτοῦντος décrit le changement opéré dans les dispositions du comte par la grâce de Dieu.

(47) *De emendanda vita monachica* (PG 135, 729-910).

(48) *De emendanda*, 844 D. Notons une petite différence, chez Eustathe, entre les deux emplois qu'il fait du verbe χαριτοῦν (à la voix *active*): dans l'ouvrage cité précédemment, il écrivait simplement θεοῦ χαριτοῦντος au participe *présent*, mais *sans complément* (sans doute parce que l'action de la grâce se faisait sentir aussi bien chez les membres de la délégation, qui venaient plaider auprès du comte, que dans le cœur d'Alduin lui-même, qui se laissa persuader); par contre, dans ses conseils au moine, Eustathe écrit: διὰ τοῦ χαριτώσαντός σε θεοῦ, au participe *aoriste* et avec l'indication du *complément* direct; toute l'action de la grâce, ici, s'exerce uniquement sur le moine; avec l'aide de cette grâce (qui l'aura précédé), celui-ci parviendra, avec persévérance, à briser l'aiguillon. L'aspect *causatif* du verbe est spécialement bien indiqué.

(49) A ce sujet cependant, voir J. LEDIT, *Marie dans la liturgie byzantine*

trouve une hymne à la Vierge Marie([50]). Le fait que l'éditeur présente le texte comme une hymne fait déjà penser qu'il s'agit d'un texte liturgique. Le rythme et le style sont très semblables au célèbre acathiste.

Voici les parties essentielles du texte (en raison de son intérêt, nous le donnerons aussi en grec, pour qu'on puisse voir quels mots correspondent à ce que nous citerons en traduction):

Réjouis-toi, mère de Dieu, *vierge immaculée*,
qui as enfanté virginalement Dieu, le Verbe, selon la chair,
Réjouis-toi, immaculée, épouse inépousée,
Réjouis-toi d'avoir reçu la parole de l'ange saint,
vierge transformée par la grâce,
Χαῖρε θεοτόκε ἀμίαντε παρθένε,
ἡ τὸν Θεὸν λόγον κατὰ σάρκα ἀσπόρως γεννήσασα,
Χαῖρε ἀμίαντε νύμφη ἀνύμφευτε,
Χαῖρε δεξαμένη τὸν λόγον τοῦ ἀγγέλου ἁγίου,
κεχαριτωμένη παρθένε([51]).

On notera, au début, l'insistance sur «immaculée» (ἀμίαντε, repris ligne 3); mais plus particulièrement intéressante pour nous est la sorte d'inclusion entre ἀμίαντε παρθένε à la première ligne et κεχαριτωμένη παρθένε à la dernière; si la mère de Dieu est une «vierge

---

(Paris 1976) 137: «κεχαριτωμένη n'a pas trouvé dans la patristique grecque et la liturgie byzantine les mêmes développements que le salut initial (...). Dans nos livres liturgiques, j'ai rencontré presque continuellement, surtout au vocatif, le terme de θεοχαρίτωτε, pleine de la grâce de Dieu. Marie est même invoquée comme *seule* θεοχαρίτωτε. On a ici le même sens qu'on a donné en Occident au 'gratia plena', plénitude de pureté, de sainteté, de grâce de Dieu».

([50]) J. G. Tait (éd.), *Greek Ostraca in the Bodleian Library at Oxford* (London 1930) 170, I, IV, 117. Mais nous complétons le texte en utilisant la nouvelle lecture qu'en a faite S.-G. Mercati, «Osservazioni sul testo e sulla metrica di alcuni papiri cristiani», *Chronique d'Égypte* 13 (1932) 183-201 (p. 189).

([51]) Nous avons introduit dans le texte les corrections d'orthographe et les interprétations sûres de mots incomplets proposées par l'éditeur.

Nous donnons ici pour le dernier stique une traduction que nous reprendrons aussi pour Luc 1,28. On la comparera avec celle que propose C. Buzzetti, «Traducendo ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ (Lc 1,28)», *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont* (Paideia 1985) 111-116: «Egli ti ha colmata di grazia». Mais nous voyons à cette traduction un triple inconvénient: elle rend le passif par un actif; l'attention se déplace donc de Marie vers Dieu; et on ne remarque plus rien de l'aspect causatif du verbe (l'*effet* produit sur Marie).

sans souillure (= immaculée)», c'est parce qu'elle est une «vierge *transformée par la grâce*». La première formule donne l'aspect négatif (sans souillure), la deuxième indique l'aspect positif, l'explication (transformée par la grâce). Une inclusion et un parallélisme se découvrent aussi entre les mots «Dieu» (θεός, contenu dans θεοτόκε) et «grâce» (χάρις, contenu dans κεχαριτωμένη). Dans l'ensemble de la strophe il y a un contraste entre les trois premiers stiques et le dernier: ceux-là décrivent la *réalité humaine* de la mère de Dieu (elle est sans souillure, elle a enfanté virginalement, elle est épouse inépousée); mais dans le stique final est indiquée la cause transcendante de ce triple paradoxe: l'action de *la grâce*. On observera encore, aux stiques 1 et 4, que sont mis en parallèles: un adjectif (ἀμίαντε) et un participe parfait passif (κεχαριτωμένη); dans ce dernier, il est vrai, l'aspect proprement verbal de l'action subie n'est plus guère sensible: c'est l'état actuel de la Vierge qui est souligné. Mais il reste que le participe passif est celui d'un verbe causatif, χαριτοῦν, et que le fait d'être mis en parallèle avec un adjectif qui évoque la réalité opposée, la souillure (à laquelle l'auteur songe spontanément, mais pour la nier: *sans* souillure), montre que, dans ce cas-ci, le rôle de κεχαριτωμένη est d'exclure toute souillure. Il s'agit donc d'une exception, d'une transformation eu égard à ce qu'est la situation générale fugitivement évoquée. Dernier point à noter: après le mouvement rythmique du triple χαῖρε dans ce qui ressemble à une strophe (semblable à celles de l'hymne acathiste), la formule finale, plus brève, fait l'effet d'un point d'orgue, d'une synthèse: la mère de Dieu est sans souillure, elle est vierge, elle est épouse inépousée; tout cela est l'*effet de la grâce*[52].

[52] On retrouve encore κεχαριτωμένη appliqué à la Vierge dans plusieurs hymnes chrétiennes de l'époque byzantine: *P. Aberdeen*, 4,3-4; 5,7; voici le premier de ces textes (avec correction d'orthographe): παρθένος καὶ μήτηρ, δοῦλε καὶ θεοτόκος, ἀπεχθὴς καὶ κεχαριτωμένη (vierge mais mère, servante mais mère de Dieu, objet de haine mais transformée par la grâce). Voir encore: W. E. CRUM, *Coptic Ostraca* (London 1902) 3, nº 518, lignes 1-2 et 12; 4, nº 521, Ad. 39, lignes 17 et 22; P. MAAS, «Ein frühbyzantinisches Kirchenlied auf Papyrus», *ByZ* 17 (1908) 307-311 (p. 311, ligne 5). Nous n'avons pas exploré les textes de la liturgie byzantine; voir à ce sujet la note 49.

Mais on est d'autant plus étonné de constater que le terme *évangélique* κεχαριτωμένη ne se rencontre nulle part dans une pièce officielle telle que la grande composition liturgique de la tradition byzantine appelée «hymne acathiste» en l'honneur de Marie (PG 92, 1336-1348), pas davantage dans les hymnes mariales de Jean le Géomètre (PG 106, 853-856) et douze fois seu-

5. *L'emploi de κεχαριτωμένη en Lc 1,28 (aspect philologique)*

a) De l'enquête précédente, nous pouvons déjà tirer quelques conclusions importantes pour l'interprétation de κεχαριτωμένη en Lc 1,28.

1) Le verbe χαριτοῦν, que saint Luc est un des tout premiers à utiliser, reçoit de cette formation en -οῦν une valeur *causative*; il indique l'*effet* que la χάρις produit sur quelqu'un ou quelque chose et signifie donc: «*rendre* gracieux» (Bailly). Cet aspect, évidemment, est surtout frappant quand le verbe est employé à la voix active: φύσις ἐχαρίτωσεν (αὐτήν), «la nature l'avait *rendue gracieuse*» (Nicéphore, voir n. 30); Νῶε... διὰ τῶν τῆς ἀρετῆς ἔργων χαριτώσας ἑαυτόν, «par la pratique des vertus, Noé s'était *rendu agréable*» aux yeux de Dieu (Didyme l'Aveugle, cf. p. 373)([53]).

2) Le même aspect se retrouve pourtant tout aussi nettement dans les deux seuls cas où nous avons rencontré le verbe à une forme participiale de la voix passive, soit au présent, soit à l'aoriste: «un bel œil qui *est rendu gracieux* (χαριτούμενον) par des regards obliques» (Libanius, cf. p. 370); le cadavre d'un saint «qui *avait été rendu gracieux* (χαριτωθέν, *gratiosum effectum*) par la passion du martyre» (Grégoire de Nysse, cf. p. 372).

3) Mais la forme verbale la plus habituelle est le participe parfait passif (κεχαριτωμένος), précisément la forme que nous avons en Lc 1,28; l'accent est alors mis sur le *résultat* acquis ou sur l'*état* présent de la personne en question: «un homme *aimable*» (Sir 18,27 LXX; cf. p. 369); «une femme *gracieuse*» (Sir 9,8, chez Clément d'Alexandrie, cf. n. 28)([54]), «un *bel* enfant» (*Mart. Matth.*, cf. p. 371).

---

lement dans le *Mariale* (qui est pourtant très long) de Joseph l'Hymnographe (PG 105, 978-1414).

([53]) Nous trouvons également l'indicatif aoriste actif en Ep 1,6, le seul endroit du NT en dehors de Lc 1,28, où est employé notre verbe: ὁ θεὸς... ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς: nous en parlerons plus en détail dans l'article suivant.

([54]) A juste titre, G. M. Verd fait remarquer que γυνὴ κεχαριτωμένη dans cette citation de Sir 9,8 pourrait se dire équivalemment: γυνὴ εὔχαρις, ἐπίχαρις, χαρίεσσα. Cf. «Gratia plena» (cité dans la bibl., n. 1), 382.

En Lc 1,28, κεχαριτωμένη pourrait donc certainement, du seul point de vue philologique, signifier «gracieuse», comme le comprenaient Érasme («gratiosa») et Luther; mais nous verrons un peu plus loin, et surtout dans la partie exégétique, que tout le contexte exclut absolument ce sens profane de l'expression.

b) Ce que nous venons de dire explique pourquoi certains auteurs(55) pensent que κεχαριτωμένη en Lc 1,28 pourrait être l'équivalent d'un simple adjectif. Cependant deux raisons s'y opposent et obligent, malgré le passif, à maintenir intégralement la valeur *verbale* du participe.

Tout d'abord, dans le contexte immédiat, le lien étroit entre les vv. 28 et 30, qui traitent l'un et l'autre de la χάρις divine: κεχαριτωμένη (v. 28) et εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ (v. 30). Plusieurs auteurs sont tentés de considérer ces deux expressions comme plus ou moins synonymes. Mais on voit, par le rapprochement des deux mêmes formules chez Didyme l'Aveugle et Procope de Gaza, dans leurs commentaires de Gn 6,8, ou encore, par la relecture interprétative de Gn 39,21 dans *T. Jos.*, 1,6, qu'on est obligé de maintenir leur différence; le rapprochement des tournures dans ces deux cas parallèles permet également de préciser leur sens et de saisir le rapport précis qu'elles ont entre elles(56): le fait, pour Noé, de «s'être *rendu agréable* (χαριτώσας ἑαυτόν)» aux yeux de Dieu par la pratique des vertus, était de sa part une «préparation personnelle» en vertu de laquelle il «*trouva grâce* (εὗρεν χάριν)» devant Dieu (la grâce d'être sauvé du déluge); et dans le cas de Joseph en Égypte: «Le Sauveur, raconte-t-il, *me rendit aimable* (ἐχαρίτωσέν με)» (aux yeux du geôlier) (*T. Jos.*, 1,6); et ainsi «il lui accorda (de trouver) grâce auprès du geôlier-chef» (Gn 39,21 LXX). Le cas est semblable en Lc 1,28: le fait, pour Marie, d'être κεχαριτωμένη (d'avoir été «*rendue* aimable» aux yeux de Dieu) est une *préparation* (opérée sans aucun doute par la grâce de Dieu) pour qu'elle puisse ensuite recevoir la grâce de

(55) E. R. Cole et G. M. Verd: voir la bibliographie, n. 1; c'est pourquoi G. M. Verd propose comme traduction possible: «dichosa, afortunada, bendita»; d'autres auteurs espagnols préfèrent: «favorecida» ou «agraciada»; en allemand, nous l'avons dit, on traduit le plus souvent: «Begnadete». Mais dans ces diverses traductions, le caractère verbal du participe κεχαριτωμένη n'est plus perceptible (voir la note précédente, pour Sir 9,8). C'est d'ailleurs tout aussi vrai pour «gratia plena» de la Vulgate.

(56) Voir ci-dessus p. 373 et 372.

la maternité divine à laquelle Dieu la prédestinait. Le participe parfait passif κεχαριτωμένη garde donc sa valeur verbale: il décrit un *état* présent de Marie, mais qui est l'effet d'une *action* antécédente de Dieu en elle. Précisons que cet état de Marie ainsi décrit n'est pas sa beauté extérieure ou sa grâce physique (comme en Sir 9,8), car le parallélisme que nous venons d'analyser montre qu'il s'agit de ce que la grâce de Dieu a opéré en elle comme *préparation à l'Incarnation*: ce ne peut être qu'une réalité d'ordre spirituel, de l'ordre précisément de la *grâce*.

L'autre raison pour maintenir le caractère verbal du participe est de type strictement grammatical. Nous la tirons d'un article récent et très suggestif de É. Delebecque sur Lc 1,28 (57). L'auteur rappelle une règle que l'on avait trop oubliée, à savoir «la construction des verbes grecs exprimant un sentiment, ou une émotion» (p. 353); dans le cas présent il s'agit de la joie: «L'usage veut que la proposition *complétive* commandée par ces verbes soit mise au participe» (*ibid.*). Il faudrait donc ici trouver une traduction du genre de: «Réjouis-toi *d'être* (d'avoir été) *comblée* de grâce» (traduction encore provisoire). Ajoutée à la précédente, cette remarque implique presque nécessairement que le participe ait conservé une valeur verbale; en d'autres termes, il décrit ce que la grâce *a opéré* en Marie (58); et c'est précisément de cela que l'ange l'invite à se réjouir.

Rappelons enfin la reprise de κεχαριτωμένη du texte de Lc 1,28, dans l'hymne byzantine à la Vierge citée plus haut (p. 377). Elle nous permet de faire encore un pas de plus. Le parallélisme, dans cette hymne, entre le participe κεχαριτωμένη et l'adjectif ἀμίαντε (qui est deux fois répété) montre que, pour l'auteur, *l'absence de souillure* en Marie et l'*effet* produit en elle par la *grâce*; cela implique ici aussi que le participe passif garde de quelque manière sa valeur verbale.

(57) DELEBECQUE, «Sur la salutation de Gabriel à Marie», 352-355.

(58) On peut comparer la formule de Suidas: ὁ κεχαριτωμένα ἐργαζόμενος (cf. n. 24), où le participe parfait passif décrit le *résultat* de l'action du verbe ἐργάζομαι; l'accouplement des deux verbes, dont le premier décrit l'objet de l'action du second (c'est le complément direct) requiert pour ainsi dire que κεχαριτωμένα garde son caractère verbal. Bref, on pourrait concéder que le participe parfait passif κεχαριτωμένος, *à lui seul*, peut être l'équivalent d'un simple adjectif (p. ex. «un *bel* enfant», «une *belle* femme»); mais quand il est joint à un autre verbe (ainsi, dans les exemples cités, ἐργάζομαι ou χαίρω) ou à un adjectif qui évoque ou suppose une action antérieure (ἀμίαντος, non souillé), il garde sa valeur verbale.

Nous proposerions donc pour Lc 1,28 la même traduction que dans cette hymne à Marie: «Réjouis-toi d'être (d'avoir été) *transformée par la grâce*».

Après cette enquête sur le sens simplement philologique du verbe χαριτοῦν en grec, il nous faudra passer à l'exégèse de Lc 1,28 et à l'examen de la portée théologique de ce terme qui est appliqué ici à Marie. Ce sera l'objet d'un prochain article.

Institut Biblique
25, via della Pilotta
00187 Roma

Ignace DE LA POTTERIE S.J.

SUMMARY

Even though much has been written on Luke 1,28, no one has ever undertaken an exhaustive philological study of the verb χαριτοῦν. Our survey will perhaps help to get out of the impasse we find ourselves in: Protestants see the χάρις implied in κεχαριτωμένη only as applied to God (Mary's divine election); Catholics consider its effect in Mary (she is filled with grace).

The article proceeds in three stages: 1) it first underlines the importance of the fact that χαριτοῦν, as almost all verbs in -οῦν, is a "factitive". 2) It then presents a virtually exhaustive documentation of the uses of this rare verb (from the first known example and the only one in the LXX, Sir 18,17, up to the end of the Byzantine era — a total of 34 texts without counting the patristic commentaries on Luke 1,28 or liturgical texts; the *causative* meaning of χαριτοῦν is found in a wide variety of contexts. 3) These parallel cases, along with other philological reasons, suggest that the beginning of the angel's greeting be translated: "Rejoice to have been transformed by grace". A later study will show the exegetical and theological implications of this translation.

ANIMADVERSIONES

L'arbre et la tente: la fonction du décor en Gn 18,1-15

Dans l'iconographie comme dans la mémoire de bien des lecteurs, c'est sous un arbre que Dieu est apparu à Abraham dans l'épisode de Gn 18. Le récit mentionne deux fois «l'arbre» (18,4.8), mais ce n'est qu'en 18,1 qu'il est question de «chêne(s)» (TM: *bᵉ'ēlōnê mamrē'*, «aux chênes de Mamré»). Il y a pourtant un autre élément qui occupe une place de choix dans la péricope. C'est la tente qui, elle, a droit à cinq mentions (18,1.2.6.9.10). Abraham reçoit ses hôtes sous l'arbre (18,4.8); c'est dans la tente que se trouve Sarah (18,6.9.10). Si l'on a tendance à privilégier l'arbre au détriment de la tente, c'est sans doute parce que Dieu occupe cet angle de la scène. Il n'en reste pas moins que la tente joue un rôle non négligeable dans cette histoire. C'est ce que nous voudrions montrer par ces quelques lignes. Pour ce faire, nous procéderons en trois étapes. Nous verrons d'abord quelles sont les grandes articulations du récit, puis nous analyserons la fonction du décor à chaque étape de la narration avant de conclure brièvement.

Notre étude se situe dans le sillage des recherches récentes en matière de narration. L'exemple que nous avons choisi permettra de mieux saisir, pensons-nous, comment peut s'établir dans un cas concret le dialogue entre narrateur et lecteur. Plus précisément, cet épisode illustre assez bien une des stratégies de la narration biblique: le narrateur fournit au lecteur un certain nombre d'informations dont les personnages sont privés. L'intérêt de ces récits, pour le lecteur, est de voir comment les personnages finiront par découvrir ce qu'il sait depuis le début(1).

Comment notre texte déploie-t-il cette stratégie? Pour le saisir, il convient de remarquer que l'épisode s'articule en deux scènes distinctes(2).

(1) Sur ce genre de lecture (*Reader Response Criticism*) cf. surtout W. ISER, *Der Akt des Lesens. Theorie Aesthetischer Wirkung* (München 1976); tr. angl. *The Act of Reading* (Baltimore 1978); *The Reader in the Text. Essays in Audience and Interpretation* (ed. S. R. SULEIMAN-I. CROSMAN) (Princeton 1980); U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Milano 1979); à propos de la Bible, cf. surtout *Semeia* 31 (1985) entièrement consacré à «Reader Response Approaches to Biblical and Secular Texts».

(2) Nous reprenons ce terme au vocabulaire du théâtre et du cinéma. Les changements de scène correspondent normalement à des changements de lieu, des déplacements dans le temps, au début d'une nouvelle action, à l'entrée ou à la sortie d'un personnage. Cf. «scene» dans S. BARNET-M. BERMAN-W. BURTO, *A Dictionary of Literary, Dramatic and Cinematic Terms* (Boston [2]1971). Dans notre cas précis, l'action est différente et Sarah entre vraiment en scène dans la seconde partie uniquement.

Dans la première, l'action se déroule en grande partie sous l'arbre et dans la seconde, c'est la tente qui devient, semble-t-il, l'élément le plus important du décor. Ces deux scènes pourraient s'intituler: «la réception sous l'arbre» (18,1-8) et «la conversation près de la tente» (18,9-15). Quelques indices permettent de justifier cette bipartition. La première scène est centrée sur l'hospitalité d'Abraham. Elle se termine par le repas que les hôtes prennent sous l'arbre (18,8). Le récit fait une pause à cet endroit après une série de mouvements rapides décrits par les versets 2.6 et 7 (nous y trouvons deux fois le verbe *rûṣ*, «courir» et trois fois le verbe *mhr*, «se hâter»). En effet, la tension narrative créée par l'apparition des trois hommes et la requête d'Abraham est partiellement résolue: les visiteurs ont accepté l'offre du patriarche et ils peuvent à présent apprécier l'accueil qui leur est réservé. Il est à remarquer que cette scène se déroule presque uniquement à l'extérieur, «sous l'arbre» (18,4.8). Cet arbre est sans doute à chercher parmi les «chênes de Mamré» dont parle 18,1. Certes, la tente est aussi mentionnée, mais elle reste à l'arrière-plan: Abraham quitte «l'entrée de la tente» pour aller à la rencontre des visiteurs (18,3b; cf. 18,1b). Nous la retrouvons au v. 6: Abraham va trouver Sarah dans la tente pour lui demander de préparer des galettes. La scène principale, cependant, se déroule bien «sous l'arbre», puisque c'est là que s'installent les hôtes. C'est là, enfin, qu'Abraham se tient debout à la fin de la scène (18,8: *'ōmēd*) alors qu'au début, il était «assis à l'entrée de la tente» (18,1b: *yōšēb*). Ces deux positions tout comme la mention des arbres encadrent la scène (18,1.8). Toute l'hospitalité d'Abraham, qui donne son empreinte particulière à cette scène(3), peut être résumée par ces deux images: celle d'Abraham d'abord «assis à l'entrée de la tente» (18,1), puis «debout... sous l'arbre» à côté de ses hôtes qui mangent (18,8). C'est bien Abraham le personnage le plus actif de cette première partie du récit.

La seconde scène va répondre à quelques questions qui sont restées en suspens. En premier lieu, le lecteur peut se demander si Abraham (et Sarah) vont découvrir l'identité de leurs hôtes. Rien n'a percé jusqu'à présent. En outre, il ne sait toujours pas pourquoi Dieu est apparu à Abraham (18,1). Or, Dieu apparaît bien rarement dans la Bible sans motif précis.

Cette seconde scène se distingue assez bien de la première. Si Abraham jouait le rôle le plus important dans la première, la seconde polarise l'attention sur Sarah, alors que le lecteur l'avait à peine entrevue jusqu'ici (18,6). Dans le décor, c'est soudain la tente qui s'impose au regard, puisque c'est là que se tient Sarah (18,9.10). Autre trait distinctif: le dialogue occupe une place décisive dans cette seconde partie. A part le v. 11, nous n'avons guère autre chose. Dans la première scène, la narration était légèrement supérieure au dialogue(4). Ensuite, le vocabulaire de la naissance donne à cette section son coloris particulier et il est à peine question d'hospitalité. Enfin, l'arbre disparaît pour ainsi dire: il n'en est plus question après le v. 8. C'est la tente

(3) Il s'agit d'une des scènes bibliques où les rites de l'hospitalité sont le mieux décrits. Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I (Paris ²1961) 25.

(4) Sur les huit versets, le dialogue comprend trois versets et demi, et la narration quatre et demi.

qui fait fonction de décor stratégique, comme nous le verrons (18,9.10). En résumé, il semble légitime de subdiviser l'épisode en deux scènes qui se distinguent entre autres par l'élément du décor qui se trouve à l'avant-plan: l'arbre dans la première et la tente dans la seconde.

A présent, le moment est venu d'analyser plus en détail le rôle du décor au cours des diverses étapes du récit. A quoi peut servir cette mise en scène? La première partie du récit met les éléments en place. C'est dans la seconde que leur fonction apparaîtra avec le plus de clarté.

Le début de la première scène contient déjà plus d'un point intéressant. En Gn 18,1, le narrateur communique au lecteur une série d'informations qui le mettent immédiatement dans une situation privilégiée. C'est YHWH qui apparaît à Abraham. Mais celui-ci n'est pas sensé le savoir(5). Le fait est souligné de deux manières dans le récit. La première est assez claire: la phrase campe les protagonistes d'une façon diamétralement opposée. Elle utilise un *wayyiqṭol* pour décire l'apparition de Dieu et un participe pour nous faire voir Abraham. Si YHWH est actif, Abraham est statique, figé dans sa position assise, si l'on peut dire, et la tournure de la phrase montre que nous découvrons Abraham au moment de l'apparition. En d'autres termes, le lecteur surprend Abraham *avant* que ce dernier n'ait aperçu Dieu(6). Le second signal n'est encore qu'un indice muet à ce stade de la lecture. Il s'agit de l'un de ces détails qu'un lecteur attentif se doit de retenir parce qu'il jouera un rôle capital au moment opportun. YHWH apparaît «aux chênes de Mamré» alors qu'Abraham «était assis à l'entrée de la tente». Les deux éléments du décor sont déjà présents. Pourquoi? Il est sans doute trop tôt pour le dire. Il vaut la peine, cependant, de noter que le narrateur a voulu signaler ces détails du cadre de la scène, tout comme il a noté l'heure («à l'heure chaude de la journée», *keḥōm hayyôm*, v. 1b).

Gn 18,2 renverse la perspective et nous fait avancer d'un pas dans la trame. Cette fois, le narrateur nous montre ce que voit Abraham: trois hommes se tiennent devant lui. Ce changement de point de vue est bien souligné par l'emploi de la particule *wehinneh*(7). Nous voyons avec les yeux d'Abraham. Et bien sûr Abraham ne reconnaît pas YHWH. Le lecteur ne peut manquer de prendre conscience de l'avantage qu'il a acquis sur Abraham au v. 1. Un deuxième élément met en relief cette nouvelle perspective du récit. Cette

(5) Le fait a été noté par J. MAGONET, «The Bush That Never Burnt (Narrative Techniques in Exodus 3 and 6)», *HeyJ* 16 (1975) 304-311, surtout 305-306.

(6) Sur ce rôle des propositions circonstancielles, cf. A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series; Sheffield 1983) 63-64.

(7) Pour d'autres exemples, cf. J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis* (Assen-Amsterdam 1975) 50-51; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) 54; A. BERLIN, *Poetics*, 62-64, 92-95; S. KOGUT, «On the Meaning and Syntactical Status of *hinneh* in Biblical Hebrew», *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana XXXI [ed. S. JAPHET]; Jerusalem 1986) 133-154. Nous avons ici également un exemple de «discours indirect libre»; cf. M. WEIß, «Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel», *VT* 13 (1963) 458-475, surtout 460-462.

fois, la phrase emploie un *wayyiqṭol* pour décrire l'action d'Abraham et la position des visiteurs est dépeinte par un participe (*niṣṣābîm*). Enfin, l'emploi du verbe *r'h* dans ces deux versets oppose bien les deux perspectives: *wayyērā'... yhwh... wayyār'... šᵉlōšâ 'ănāšîm...* («Et le Seigneur... apparut... et il vit... trois hommes...»).

Cependant, le récit contient un autre contraste. Si Abraham n'a pas reconnu ses visiteurs, il se rapproche d'eux au maximum. Il est loin d'eux sur le plan de la «connaissance», mais il leur est proche en raison de son hospitalité. C'est ici que le décor entre en jeu. Comme nous l'avons signalé plus haut, Abraham se trouvait «assis à l'entrée de la tente» au v. 1. A la fin de la scène, il se tient «debout sous l'arbre», près de ses hôtes. Ce déplacement est significatif. Il semble qu'Abraham n'a de cesse qu'il ne puisse occuper cette position du v. 8. Il a couru, lui, un vieillard, à l'heure chaude de la journée (18,1b.2), et la narration le suit dans un va-et-vient précipité: vers ses hôtes, vers Sarah, vers le troupeau. Cette hâte, il cherche à la communiquer à Sarah et à son serviteur (18,6a.7b). En définitive, c'est la disposition du décor («tente» et «arbre») qui a permis de visualiser ce rapprochement qui s'achève lorsque le patriarche s'arrête enfin «sous l'arbre».

Avant de passer à la seconde scène, il reste un verset à lire avec une certaine attention: 18,6. En effet, la tente y réapparaît un bref instant. Abraham va y retrouver Sarah en hâte pour lui demander de préparer des galettes. Pour la première fois, le narrateur signale la présence de Sarah «dans la tente». Les visiteurs l'ont-ils aussi aperçue? Nous n'en savons rien, mais la question posée au v. 9 suggère au moins qu'ils font semblant de ne rien savoir. Toujours est-il que l'information est donnée uniquement au lecteur, et non aux trois hommes. En fin de compte, le lecteur en sait plus qu'Abraham (qui ignore l'identité de ses hôtes) et il peut penser en savoir plus que les trois visiteurs, parmi lesquels se trouve YHWH (qui n'ont sans doute pas vu Sarah dans la tente). A tout le moins, ces deux questions restent ouvertes.

Au terme de cette lecture, la fonction du décor commence à apparaître plus clairement, semble-t-il. Il y a une partie de la scène qui reste cachée à certains personnages, et c'est ce qui se passe dans la tente. La seconde scène va utiliser ces données de façon remarquable. Quant à l'arbre, il est depuis le début l'endroit où YHWH se trouve, et l'endroit où Abraham vient le retrouver.

Dans la seconde scène, le regard se porte immédiatement sur la tente (18,9b). Mais le lecteur connaît une première surprise: les visiteurs savent le nom de Sarah([8]). Comment? Le texte n'en dit rien. Mais cela signifie que les

([8]) Il semble que la question soit incongrue de la part des visiteurs. Chez les Bédouins, par exemple, un hôte ne se permet pas de poser une question à propos de la femme de celui qui l'accueille. Cf. J. SCHARBERT, *Genesis 12–50* (Die Neue Echter Bibel; Würzburg 1986) 148; il suggère par ailleurs que les visiteurs voulaient remercier Sarah pour le repas qu'elle avait préparé. Cette coutume paraît cependant plus européenne qu'orientale. Par ailleurs, le fait que les hôtes connaissent le nom de Sarah et soient au courant de sa stérilité a frappé bien des exégètes. Mais, selon B. Jacob, ces choses pouvaient être connues dans la région (cf. *Das erste Buch der Torah. Genesis* [Berlin 1934] 442).

visiteurs ont accès à certaines informations qui semblaient réservées au narrateur et au lecteur. Le verset 10 est sans doute le plus important pour notre propos. Le texte signale qu'au moment où le visiteur énonce sa promesse (10a), «Sarah était en train d'écouter à l'entrée de la tente et celle-ci était derrière lui»(9). La traduction est peut-être difficile, mais il semble assez clair que Dieu tourne le dos à la tente. En d'autres termes, le décor avantage une fois de plus le lecteur par rapport aux personnages du récit. C'est la situation de la tente qui permet de créer cet effet particulier. De son point de mire, le lecteur jouit d'une vue qui est interdite aux protagonistes de la scène. Il voit ceux qui sont sous l'arbre et Sarah qui est dans la tente. Et il voit que Sarah épie ce qui se passe sous l'arbre à l'insu d'Abraham et de ses visiteurs. Que va-t-il se passer?

Comme il arrive parfois, le narrateur choisit ce moment pour glisser un mot à l'oreille du lecteur. Ce «commentaire»(10) du v. 11 ralentit la marche et augmente la tension du récit. Quant au v. 12, il nous révèle le rire secret de Sarah et son monologue intérieur(11). Ce qu'elle dit confirme le commentaire du narrateur qui prouve ainsi qu'il est digne de foi(12). La connaissance du lecteur continue à s'accroître par rapport à celle des personnages qui sont sous l'arbre. Il voit Sarah, l'intervention du narrateur au v. 11 l'a préparé à comprendre son rire et il a pu lire les propres pensées de l'épouse du patriarche. De ce fait, il bénéficie d'un double avantage: il peut voir Sarah dans la tente et il peut lire ses pensées secrètes. Grâce au narrateur, il franchit le double obstacle de la tente et d'une pensée non exprimée.

Cette mise en scène permet d'apprécier à sa juste valeur le petit coup de théâtre du v. 13. Tout à coup, YHWH demande à Abraham pourquoi Sarah a ri et pourquoi elle a douté de la promesse d'une naissance en raison de son âge. Le lecteur ne peut manquer d'être surpris. D'une part, YHWH accède en un éclair et sans intermédiaire au niveau de connaissance qui était celui du narrateur et du lecteur. D'autre part, il confirme ce que le narrateur avait transmis confidentiellement à son auditoire (v. 11) et ce qu'il lui avait révélé

(9) La question est discutée. Mais le pronom *hû'* peut désigner soit la tente, soit l'entrée de la tente; ces deux mots sont masculins. Cf. JACOB, *Genesis*, 441: «Der Eingang des Zeltes war hinter him».

(10) Le narrateur intervient ici de façon explicite. La critique anglosaxonne appelle ce type d'intervention «telling» et elle le distingue du «showing». Sur ces deux modes, cf. P. LUBBOCK, *The Craft of Fiction* (London 1921) 62; W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago–London ²1983) 3-20; à propos de la Bible, voir entre autres R. LACK, *Letture strutturaliste dell'antico testamento* (Roma 1978) 70-72; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narratives.* Ideological Literature and the Drama of Reading (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington 1985) 102-103; 109-118 et *passim.*

(11) Sur ce terme, cf. E. DUJARDIN, *Le monologue intérieur. Son apparition. Ses origines. Sa place dans l'œuvre de James Joyce* (Paris 1931). Au sujet de la Bible, cf. N. P. BARSIOTIS, «Der Monolog im Alten Testament», *ZAW* 73 (1961) 30-70; R. LAPOINTE, *Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle* (Paris–Tournai–Montréal 1971); Ch. CONROY, *Absalom! Absalom!* (AnBib 81; Rome 1978) 130-131; STERNBERG, *Poetics*, 451-455, 477-478 et *passim.*

(12) A ce propos, cf. BOOTH, *Rhetoric*, 75, 169-210; STERNBERG, *Poetics*, 59-85 et *passim.*

des réflexions secrètes de Sarah (v. 12). Le narrateur démontre à nouveau qu'il est digne de foi. Mais Dieu prouve surtout que son «omniscience» n'a rien à envier à celle du narrateur([13]). La scène ne manque pas d'ironie([14]). Sarah qui a été surprise par le lecteur est surprise par Dieu. Le nom d'Isaac en reçoit plus d'une connotation; il rappellera pour toujours un rire qui a une histoire, une histoire où Dieu a fait preuve de son omniscience([15]).

Les derniers versets de la scène (18,14-15) insistent sur ce que nous venons de découvrir. Le verset 14, tout d'abord, peut être entendu au moins de deux façons différentes. Le premier sens est assez évident: «Est-ce qu'il y a quelque chose d'impossible pour YHWH?» signifie dans ce contexte: «est-ce que YHWH ne peut pas promettre et donner un enfant à un couple stérile?» Par ailleurs, on peut se demander si un second sens n'est pas sous-entendu: «est-il rien de caché pour YHWH? Lui est-il impossible de deviner les pensées secrètes?» Il vient de montrer qu'il n'en est rien([16]). Les deux sens sont possibles, et l'un appuie l'autre.

Sarah, surprise, tente alors de retrouver le refuge qui était le sien. Elle a du mal à admettre qu'elle ait pu être découverte et veut rétablir la situation à son avantage par un subterfuge qui remplacera la tente: elle nie, car elle croit que le visiteur n'a pas pu la voir ni surtout lire ses pensées. Mais c'est inutile. Et le récit se termine par cette confirmation de Dieu: «Non, tu as vraiment ri».

Cette conclusion abrupte mérite quelques remarques. En premier lieu, il semble que le décor ait disparu de la scène. Il n'est plus question ni de l'arbre, ni de la tente. En fait, tout est devenu transparent: il n'y a pas d'obstacles à la connaissance de YHWH. Somme toute, le décor n'a plus sa raison d'être. En second lieu, il est à noter que le texte ne fournit aucune vraie réponse aux questions qu'il posait. Abraham et Sarah ont-ils reconnu leurs visiteurs? Nul ne le sait. Certes, le récit met sur la voie. Les éléments sont là. Mais qui les glanera pour formuler la réponse attendue? Et qui répondra à la question rhétorique du v. 18? Notre récit paraît bien rentrer dans la catégorie des «paraboles ouvertes», où le lecteur est le seul à pouvoir tirer la conclusion([17]).

Ceci nous amène à notre propre conclusion. Si le narrateur a pris tant de soin à décrire le décor de cet épisode, n'était-ce pas pour inviter dès le début le lecteur à déchiffrer un message? La démonstration du pouvoir de Dieu est destinée en premier lieu au lecteur, semble-t-il. Le nom d'Isaac restera certainement attaché au «rire» de Sarah. Mais il y a eu peut-être d'autres sourires au cours du récit et ils n'en sont pas moins importants. Toujours est-il que

([13]) Le concept d'omniscience a été forgé par LUBBOCK, *The Craft of Fiction.* Pour la Bible, cf. entre autres STERNBERG, *Poetics,* surtout 84-99.

([14]) L'ironie dépend en général d'une différence de niveau de connaissance. Cf. BOOTH, *Rhetoric,* 175.

([15]) Cf. l'excellente analyse de ce point par STERNBERG, *Poetics,* 91-92.

([16]) Sur cette ambivalence, cf. STERNBERG, *Poetics,* 100.

([17]) Sur la «parabole ouverte», cf. R. M. EASTMAN, «The Open Parable: Demonstration and Definition», *College English* 22 (1960) 15-18; BOOTH, *Rhetoric,* 286-287.

c'est l'arrangement du décor qui a permis au narrateur de privilégier le lecteur par rapport aux personnages du récit pour ensuite lui montrer comment YHWH se joue de cette sorte d'avantage([18]).

Institut Biblique Pontifical
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Jean Louis SKA S.J.

([18]) Ces brèves réflexions proposent une lecture du texte dans son état actuel. Nous ne nions en aucune manière le fait que ce texte puisse être composite (cf. l'étude de R. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* [BBB 24; Bonn 1966] 96-189; tableau synoptique, 167-169; ou encore C. WESTERMANN, *Genesis 12-36* [BK I,2; Neukirchen-Vluyn 1981] 331-332 qui parle de la combinaison de deux récits). Notre propos était simplement de montrer que la rédaction finale de ce texte composite peut révéler une composition cohérente.

Alliteration in Some Texts of Genesis

This article notes that a number of the important words in early Genesis are somewhat similar in sound. They contain some or all of the letters *beth, resh* and *aleph.* This feature could be no more than an "accident of the language"(1), or it might constitute a deliberate play on words; it is hard to be sure. Either way, the presence of the alliteration creates theological resonances which deserve to be noted.

The feature is first seen in the opening words of Genesis *bᵉrē'šît* (in the beginning) and *bārā'* (he created). Both words start with the same three consonants. In the former, they comprise the preposition *b* prefixed to the noun *rē'šît,* meaning 'beginning', presumably in relation to *rō's* (head). In the latter instance, these three letters account for the entire word. The two words thus have no etymological relationship.

The similarity between these words has seldom been alluded to(2). In a pointed text, it is easily missed. However, in an unpointed text, it would be easier to be aware of it. The same would have been true of an oral setting.

bārā' comes 11 times in Genesis (1,1.21.27[3x]; 2,3.4; 5,1-2[3x]; 6,7), all in the first six chapters. On each occasion, there are words present which use the same sounds as *bārā'*. The first of these comes in Gen 1,22 where the fishes and birds are instructed to be fruitful and multiply (*pᵉrû ûrᵉbû, yireb*). In 1,28 man is given the same instruction. In both instances, *bārā'* has occurred in the previous verse (1,21.27 three times).

The similarity could be fortuitous, as *rbh* is extremely common in the OT. However, the concept of the multiplying of man and creation is an important one in Genesis, in particular as concerns the welfare of the chosen people (6,1-5; 7,17-20; 8,17; 9,1; 13,6; 17,2; 22,17). It does not seem undu-

(1) I. M. CASANOWICZ, *Paronomasia in the Old Testament* (Ph. D. John Hopkins University 1892; Boston 1894) 26 referring to the opening words of Genesis 1,1 (also to be found in *JBL* 12 (1893) 105-167). E. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur* (Leipzig 1900) 285, took issue with Casanowicz on this point.

(2) No mention is made by E. A. SPEISER, *Genesis* (AB 1; Garden City, New York 1964) 23; D. KIDNER, *Genesis* (TOTC; London 1967) 43-44G. G. VON RAD, *Genesis* (OTL; London ²1972) 49-51; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11, A Commentary* (London - Minneapolis 1984) 78, 93-95; N. H. RIDDERBOS, "Genesis 1,1-2", *OTS* 12 (1958) 216-223; W. EICHRODT, "In the Beginning", *Israel's Prophetic Heritage* (eds. B. W. ANDERSON - W. HARRELSON) (London 1962) 1-10; P. SCHÄFER, "*Bᵉrē'šît bārā' 'ĕlōhîm.* Zur Interpretation von Genesis 1,1 in der Rabbinischen Literarur", *JSJ* 2 (1971) 161-166.

ly fanciful to see the process of becoming many being linked to that of God's creation.

bārak, to bless, is another important word in Genesis whose letters show similarities to *bārā'*. Its first two occurrences come a few words before the instruction to be fruitful and multiply, close to the fourfold *bārā'* (1,21-22.27-28). The third and final instance of *bārak* in the creation account is also close to two further uses of *bārā'* (2,1-3). Later, when Noah and his family are told to be fruitful and multiply after the flood, they too are blessed (9,1). The numerical growth of men and animals is a sign of God's blessing on his creation; the close association of the consonants of these words underlines this.

In 2,3-4 *bārak* and *bārā'* are closely followed by *behibbāre'ām* (in their creation, when they were created). This last word employs the sounds of the proper name *'abrām* and of his lengthened form *'abrāhām*. The same feature can be seen again in 5,2 where *bārak* is followed by both *berā'ām* and *hibbāre'ām*. It may of course be a coincidence that 'Abram' uses the same letters as 'create', but a connection between Abram's name and *bārak* is not impossible(3). When the promise is made to Abram in Genesis 12,2-3, *bārak* comes five times in the two verses(4). The promise of God's blessing of Abram is repeated a number of times through the book (14,19; 17,17-21; 22,17; 24,1). It seems reasonable, therefore, to see a pattern in the themes of creation, blessing, and the call of Abram.

Another important word in the early chapters of Genesis which uses the same sounds as *bārak* comes in the story of Cain and Abel, where it is the *bekōr* (first-born) of the sheep that wins the Lord's approval as a sacrifice (4,4). This episode leads to Abel's murder, whereby a curse is placed on Cain, the first-born brother (4,11). This curious pattern of events introduces an important theme of the book — the *bekōr* will generally expect the *berakāh* (blessing), but will not always receive it. This is true of each generation; it applies to Ishmael, Esau and Manasseh. The concept of the *bekōrāh* (birthright) is so important in the Jacob stories that it has been called a Leading Word(5).

In chapter six God decides to blot out men "whom I have created" (*bārā'tî*), declaring that he will make a covenant (*bērît*) with Noah (6,7.18). This is the first occurrence of *berît*, a word whose importance in Genesis and beyond can hardly be overstressed. There seem to be connections between *bārak* and *berît* in the renewal of the covenant after the flood (9,1). The blessing of God on creation seems to be transferred to the covenant with Noah's family. Out of this grows the covenant with Abraham and his descendants (15,18; 17,2.20). It may be, therefore, that God's covenant with his people is somehow linked to the important themes of creation and blessing in Genesis.

(3) A. STRUS, *Nomen Omen* (AnBib 80; Rome 1978) 102 noted the similarity between *'abrām* and *bārak*.

(4) VON RAD, *Genesis*, 159.

(5) M. BUBER, *Werke II. Schriften zur Bibel* (Munich 1964) 1141-1142. See also R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (London 1981) 94.

While all the similarities we have noted may be accidental, the importance of the words under consideration encourage us to consider the possible implications of the alliteration. These might be somewhat as follows. In his act of creation (*br'*), God blessed man (*brk*). From its early beginnings (*berēšît*), this blessing (*berākāh*) was to multiply (*rbh*) and spread. Despite the flood, the creation's purposes were kept alive in God's blessing of Noah, with whom a covenant (*berît*) was made. In time, a new covenant was begun in the blessings bestowed on Abram (*'abrām*). The fate of the firstborn (*bekōr*) can also be seen as part of this creative theme; in Genesis, the birth privileges (*bekōrāh*) and blessings (*berākôt*) are not always automatically reserved for the elder.

Although this account of key issues in the book has been drawn from verbal similarity, it reads in much the same way as scholarly assessments of the theology of Genesis which make no reference to aesthetic and rhetorical aspects of the text. The subtlety of expression, if we have analysed it rightly, serves to underline the theology of the book(6). As such it merits our attention(7).

50 Bankfield Drive
Bramcote Hills
Nottingham NG9 3EG
England

David F. PENNANT

(6) G. R. DRIVER, "Playing on Words", *Fourth World Congress of Jewish Studies Papers* 1 (1967) 124, 129; however, note also G. R. DRIVER, "Problems and Solutions", *VT* 4 (1954) 240.

(7) A longer version of this paper entitled "Rootplay in Genesis 1,1f?" was first delivered to the OT Study Group of the Tyndale Fellowship at Cambridge in July 1986.

Psalm 90,5-6: Junction of Two Traditional Motifs

In Psalm 90 vv. 5 and 6 clearly belong together, the latter being an elaboration of *keḥāṣîr yaḥălōp* at the end of the former. The interpretation of v. 6 does not meet with great difficulties; v. 5, however, is problematic. According to the Massoretic punctuation it would read as follows: "Thou washest them away (?), they become a sleep — in the morning like grass that passes away". This understanding has two obvious drawbacks. The succession of three quite different images (wash away, sleep, grass) is strange; and then it is not clear why precisely in the morning people would become like "grass that 'passes away'". There are many proposals for emendation(1), but none is altogether convincing.

It may be asked how far the problem is a textcritical one. The greatest difficulty is in v. 5a, particularly in *zᵉramtām*, a perfect *qal* (with pronominal suffix) of a verb *zrm*, which otherwise does not occur in *qal*. The Septuagint has τὰ ἐξουδενώματα (variant reading ἐξουθενήματα) αὐτῶν ἔτη ἔσονται, "their contempts (or, contemptible things) will be years". It is quite possible that this version is based on the handed-down Hebrew consonantal text, read as *zirmōtām šānâ yihyû*(2). The noun *zirmâ* has been understood then as "phallus" (cf. the LXX reading of Ezek 23,20) or, possibly, as "ejection of seed"; *šānâ* was rendered as a plural, as was also done in v. 10. A reading *zirmōtām* can also be supposed in the Peshitta: *šrbthwn šnt' nhwyn*, "their

* This note is part of research project no. LETT 83/6, Faculty of Letters, Free University, Amsterdam.

(1) A number of them may be mentioned: *zᵉraʿ mᵉtim šōneh*, "the race of men is changing" (J. WELLHAUSEN, *The Sacred Books of the O.T.* XIV [1895] 91); *zᵉraʿtām šānâ šānâ*, "thou sowest them year by year" (B. DUHM, KHK XIV [²1922] 342); *zimmantâ yaḥalᵉpû lᵉšēnâ yihyû*, "[A watch in the night] thou appointest, they take turns, fall asleep" (H. GUNKEL, HKAT II/2 [⁴1929] 400); *zēramtā šᵉnātām*, "[In the night] thou checkest their sleep" (W. O. E. OESTERLEY, *The Psalms* [1939] repr. 1953; 404, 405); *zēker mētim* [sic] *šēnâ*, "the remembrance of men is a sleep (i.e., a dream)" (S. T. BYINGTON, *JBL* 64 [1945] 347); *zirmat mᵉšānâ yihyû*, "an outpouring of the bladder they are" (N. H. TUR-SINAI, *VT* 1 [1951] 309); *dōr mātayim šānâ*, "the space of two hundred years" (E. J. KISSANE, *The Book of Psalms* II [1954] 101, 102); *bᵉzûr mēhem šēnâ*, "when sleep has departed from them" (L. WÄCHTER, *ZAW* 78 [1966] 65-67); *mizzirmat šēnâ yihyû*, "from (as a result of) emission of seed in sleep (= *concubitus*) are they" (D. Winton THOMAS, *VT* 18 [1968] 267-268); *zirmātām šōnâ*, "their offspring changeth" (Ch. WHITLEY, *Bib* 63 [1982] 556-557).

(2) The forms ἐξουδένωμα–ἐξουθένημα are as rare in Greek as *zrmtm* is in the Hebrew Bible. They are found in Ps 22,7 (21,7) as a rendering of Hebrew *bᵉzûy* (ʿ*ām*). Cod. Vaticanus has ἐξουδένημα, a form also found in Dan 4,14 ("Theod." 4,17).

generations will be asleep"(3). The Greek(4) as well as the Syriac version appear to be attempts to straighten out a seemingly dark and offensive text(5). However, did the ancient translators read the Hebrew correctly? Judging from the results, we should say not. This brings us to the Massoretic reading, which apparently dates back to the first Christian centuries at least. The Targum has *w'yn l' tyybyn tyty 'lyhwn mwt' hyk dmkyn yhwn*, "and if they do not turn back, thou bringest death upon them, like sleeping ones they will be". This text, though paraphrastic, reflects the structure of our Massoretic version. The same is true of Symmachus' ὡς καταιγὶς ἐξετίναξας αὐτοὺς, κοιμώμενοι ἔσονται, "like a squall thou hast shaken them out (or, thrust them out), they will be sleeping". Jerome is still nearer to the Hebrew as handed down: *percutiente te eos somnium erunt*, "when thou hittest them violently, they will be a sleep". In Ps 77,18 Jerome renders *zrm* in *po'el* by *excutire*, "thrust out"; so it is plausible that in Ps 90,5 *percutiente* also supposes the verb *zrm*. The cognate noun *zerem* is rendered in the Vulgate by *turbo* ("whirlwind"), *impetus* ("attack"), *tempestas* ("storm"), *gurges* ("maelstrom"), *imber* ("downpour"). Obviously, in Jerome's surroundings the root *zrm* was connected with storm, gusts of wind, and heavy rainfall. It is likely then that Symmachus, speaking of a squall, also refers to the root *zrm*. In the present-day view, *zrm* in *po'el* means "thrust out" or "pour out" (Ps 77,18; Hab 3,10 Murabba'at)(6). The noun *zerem* denotes a heavy pouring out, of masses of water, rain or hail (Isa 28,2; Job 24,8), often attended with storm (Isa 28,2; 32,2)(7). Syriac has the cognate form *zrp*, "to pour out, shed", with the derivates *zᵉrîpā'ît*, "violenty", *zārîpûtâ*, "violence", *zārîptâ*, "violent rain, downpour".

Considering these data, much is to be said in favour of Castellino's view(8), who accepts the Massoretic consonantal text and vocalization, but rejects the accentuation. Moving *yihyû* to the second stich, Castellino renders the first by "Thou floodest them with sleep"(9).

(3) In the Psalms, Syriac *šarbâ* corresponds with *mišpāḥâ* (Ps 22,28; 96,7; 107,41) and with *šēbeṭ* (Ps 78,68; 105,37; 122,4); elsewhere also with *môledet, bêt 'āb, neked*. It is not very likely that the Peshitta supposes *zr'tm* in Ps 90,5, because *zera'* is rendered by *zar'â* in the Psalms.

(4) If ἐξουδενώματα is the right reading, it can be assumed that the word is used in a similar way as, e.g., ἐπιθυμία in Ps 21,3 (20,3) ("the thing coveted"), φόβος in Ps 53,6 (52,6) ("a thing to be feared"), ἐλπίς in Ps 71,5 (70,5) ("the One waited for"). Cf. Psalterium Gallicanum: *quae pro nihilo habentur eorum anni erunt.*

(5) The Syriac rendering *zrmtm* by *ḥnyhwn*, "their privy parts", in Ezek 23,20 does not quite demonstrate how this form was understood in Ps 90,5, because different translators are to be reckoned with. In Ezek 23,20 the Syriac version was possibly influenced by the LXX (τὰ αἰδοῖα αὐτῶν). See e.g. L. HAEFELI, *Die Peschitta des Alten Testaments* (Münster i.W. 1927) 5-6, 53; Cl. VAN PUYVELDE, *DBSup* VI, 836-837, 847.

(6) See *Discoveries in the Judaean Desert* II (Oxford 1961) no. 88, xix 12.

(7) The noun further occurs in Isa 4,6; 25,4; 30,30.

(8) G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (Torino – Roma 1955) 344-345. See also R. TOURNAY, "Notes sur les Psaumes", *RB* 79 (1972) 50-52.

(9) The construction of the Hebrew clause (*zᵉramtām šēnâ*) is normal with

Tsevat has drawn attention to Akkadian *šitta reḫû*, which has precisely the meaning supposed by Castellino for *zrm šēnâ* — "to flood with sleep" (10). In Tsevat's opinion the Hebrew expression is a calque from the Akkadian, both expressions being literary metaphors. We may rather say that both touch a common traditional motif. Sleep as mentioned in Ps 90,5 is not just "every night's sleep", apt to "impress on man the vulnerability of life" (11); rather, this sleep does make him vulnerable. Mesopotamian literature has the notion of sleep — bad sleep — as a divine and, in a way, demoniac means to make men or gods utterly helpless. The deified Utnapishtim, wishing to make Gilgamesh feel his frailty, challenges him to remain awake for six days and seven nights. At once the hero goes fast asleep for six days; waking up on the seventh day, he realizes that the Bereaver has laid hold on his members — "In my bedchamber lurks death, and wherever I set my foot, there is death!" (12). In Enuma Eliš the god Ea, in artful spell, pours sleep upon Apsu, whereafter he can fetter and slay him (13). Israelite tradition has a similar notion. In order to deliver "all humble men on earth", YHWH makes the stouthearted warriors slumber, at his rebuke "both rider (14) and horse are cast into a deep sleep" (Ps 76,6-7.10). When Israel's God takes vengeance, the "shepherds" of the Assyrian king slumber and his nobles sleep (15) (Nah 1,2; 3,18). YHWH makes drunk the Babylonian lords and warriors, that they "sink into unending sleep, never to wake" (Jer 51,39.57). Apparently, by the use of traditional imagery, Ps 90,5a indicates utter human helplessness and liability to death as willed by God. There is probably an associative connection between this element and the end of v. 4 ("night-watch").

The frailty of human life is indicated in v. 5b by the use of a second traditional motif, namely the comparison with the grass that "passes away"; see Ps 37,2; 103,15-16; Isa 40,6-7; Job 14,2. This second stich, however, appears to be too long; and again, why precisely in the morning would people become like grass? The adjunct *babbōqer* is in place in v. 6, where the comparison is worked out; very likely, it slipped from there into v. 5 (16). The use of *hyh*, in imperf., gives the statement of the second stich a verbal

---

verbs expressing "covering"; see W. GESENIUS - E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik* (Leipzig [28]1909) § 117ee; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome 1923) § 125d.

(10) M. TSEVAT, "Psalm xc 5-6", *VT* 35 (1985) 115-116, with reference to *AHw*, s.v. *reḫû(m)*, 5a (and 4a).

(11) TSEVAT, "Psalm xc 5-6", 116.

(12) Epic of Gilgamesh, XI 199-233.

(13) *Enuma Eliš*, I 60ff. See esp. l. 64: *šit-tam ir-te-ḫi-šu*; l. 65: *re-ḫi šit-tam*. Traces of the same conception may be found in W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 52 l. 11 ("Bad Sleep, the pouring out of slumber" — *ri-ḫa-a ṣa-la-[li]*), 128 l. 60 (read: *i-re-eḫ-ḫi-šu-ma šit-ta*).

(14) Reading *rōkēb*.

(15) Reading *yāšᵉnû* instead of *yiškᵉnû* in Nah 3,18.

(16) Cf. *BHS*; TSEVAT, "Psalm xc 5-6", 116, n. 2. If this is correct, v. 5 has a metre 2+3, which is not frequent in the Psalms. Remarkably, it is several times preceded by a two-stress stich, as would be the case in Ps 90,5; see Ps 17,1; 76,6; 79,6; 106,7; 115,3; 119,39.

character: "they become like grass..." (cf. e.g. Job 21,18([17])). The first stich, a statement in perfect, obviously mentions the cause of this "becoming like grass". I think the usage in other texts invites us to connect the statements of the first and second stichs as protasis and apodosis([18]). *yaḥălōp*, at the end of v. 5, can be understood as a relative clause. *ḥlp* does not mean here "to be renewed" or "to sprout", as is sometimes asserted with a rather unconvincing reference to Job 14,7([19]), but simply "pass away". It denotes the fast passing of that which has a very brief lifetime([20]).

We may translate vv. 5-6 as follows:

When thou pourest sleep upon them,
  they become like grass which is not lasting:
in the morning it flourishes, but will not last,
  towards the evening it fades and withers.

Vrije Universiteit
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam

Th. Booij

([17]) The meaning of the clause is not "they are like grass...", in which case we might expect something like *hēmmâ keḥāṣîr*; see e.g. Hos 5,12; Hab 2,5; Ps 19,6. A rendering in future tense — "they will be (or, become) like grass" — does not suit the context. See Gesenius-Kautzsch, *Grammatik*, § 141g-i.

([18]) See e.g. Job 7,20 (beside 35,6); 21,31; 23,10; Prov 6,22; 22,29. Cf. Gesenius-Kautzsch, *Grammatik*, § 159h; A. B. Davidson, *Hebrew Syntax* (Edinburgh [3]1901) § 132 Rem. 2 (2).

([19]) See e.g. F. Delitzsch, *Die Psalmen* (Leipzig [4]1883) 629; Castellino, *Salmi*, 345.

([20]) Cf. Job 9,25-26; also Ps 37,2; 103.15-17; Job 14,1-2.

Some Notes on the Mulk Inscription from Nebi Yunis (*RES* 367)

Of special interest for the study of the cult of Molek/Moloch is the third/second century B.C. Phoenician inscription from Nebi Yunis (*RES* 367), which was first published by Père Lagrange(1). The inscription was considered a mere forgery by M. Lidzbarski(2). However, his arguments were directed against Lagrange's philological interpretation rather than against the inscription itself, as shown by B. Delavault and A. Lemaire in a new study of the inscription(3). The positive contribution of their study lies in the proposal to read the second column of the older readings as two separate columns, namely, column 2 and 3, with column 3 being sandwiched between column 1 and 2. The present discussion offers some new philological observations.

Text

Column 1

line 1: [n]ṣ̊b mlk̊[xxx](4)
line 2: 'š ndr wytn h'rkt 'š 'bd' bn 'bd's̊ l̊'̊d̊nnm l'šmn šm'dny bn 'bd's wšm' bn šm' wšlm bn bd' w'bdmlk bn 'bd'šmn
line 3: tṭ' wb'lytn bn ysp w'bdtwyn bn b'lytn wb'lṣlḥ bn 'bd'šmn 'bd'mn bn 'bd'bst

(1) M.-J. Lagrange, "Une inscription phénicienne", *RB* 1 (1892) 275-281. This is the only *mulk* inscription found in Palestine. The bulk of *mulk*-inscriptions comes from the Punic regions. The Old Testament is practically the only ancient record concerning the cult of Molek/Moloch in Palestine: Lev 18,21; 20,2-5; Deut 12,31; 18,10; Jer 32,35; 2 Kgs 23,10; Ezek 16,21; 20,31; 23,37; Ps 106,37-38 see also Wis 12,5. These passages refer to human sacrifice. Punic *mulk*, on the other hand, may refer to sacrifice with animal victim. Detailed discussions on the Punic inscriptions and the biblical passages are given in P. G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: a Study in Mulk and* מלך (unpublished Ph. D. thesis, Harvard University, 1975). This study does not include *RES* 367. The value of the inscription as an evidence of *mulk* sacrifice is discussed in a recent study by G. C. Heider, *The Cult of Molek: a Reassessment* (*JSOT* Suppl. Series 43; Sheffield 1985) 182-185.

(2) M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (Weimar 1898) 132-133, and subsequently *Ephemeris für Semitische Epigraphik* I (Giesen 1900-1902) 825-827.

(3) B. Delavault and A. Lemaire, "Une stèle «Molk» de Palestine dédiée à Eshmoun? *RES* 367 reconsidéré", *RB* 83 (1976) 569-583, esp. 571-573.

(4) For Delavault and Lemaire's *[n]ṣb mlk.*

line 4: wmryḥy wytnb'l bn 'bd' wšlm bn 'bd'šmn gr'mn bn bd̊m'(5) 'bdṣpn

Column 2

line 1: 'bdyr̊[ḥ w]'sytn bn
line 2: <bn> 'bd'šmn w'bd' bn

Column 3

line 1: 's̊m̊n̊ [xxxxxxxx w']b̊dy bn
line 2: <'bdy bn> hgr w'bd's bn hgr
line 3: šlmy bn mryḥy w'bd'sr

Translation

Column 1
line 1: The stele of *mulk*[xxx]
line 2: which the men of 'Abdo' son of 'Abd-'is vowed — and they had paid the valuations — to their lord 'Ešmun. Šimu-'adōnay son of 'Abd-'is and Šamo' son of Šamo' and Šillēm son of Bōdo' and 'Abd-milk son of 'Abd-'ešmun
line 3: Teto' and Ba'l-yaton sons of Yōsip and 'Abd-t w y n son of Ba'l-yaton and Ba'l-ṣaloḥ son of 'Abd-'ešmun, 'Abd-'amun son of 'Abd-'abast
line 4: and Mar-yiḥayyê and Yaton-ba'l sons of 'Abdo' and Šillēm son of 'Abd-'ešmun, Gēr'amun son of Bōdmo', 'Abd-ṣapōn,

Column 2

line 1: 'Abd-yar[ḥ and] 'Is-yaton sons of
line 2: <sons of> 'Abd-'ešmun and 'Abdo' son of

Column 3

line 1: 'Ešmun[xxxxxxxx and 'A]bday son of
line 2: <'Abday son of> Hagar and 'Abd-'is son of Hagar
line 3: Šillēmay son of Mar-yiḥayyê and 'Abd-'osir.

The word *mlk*, **mulk* 'mulk sacrifice' is normally determined by another word such as *b'l*, or *'dm*, or *'mr*, or other less frequent words(6). Moreover, the photograph of the squeeze shows that after the word *mlk* in line 1

(5) This reading replaces Delavault and Lemaire's *bm'*. The long rightward stroke right after the bet cannot be the leg of the mem, which has to slope leftward. Such a leftward stroke is still discernible. As for the rightward stroke, it has to be the tail of a dalet or a resh. Thus the correct reading is *bdm'* or *brm'*; the former is onomastically preferable.

(6) See the *DISO* 154 (*mlk*$_{v}$).

column 1, there is a damaged spot which may have contained several letters. Such damage has spread to the upper parts of the letters samek (of *'bd's*), lamed, alep, and dalet (of *l'dnnm*) in line 2, which lie exactly beneath the spot(7). The damaged spot may have contained any of the three words mentioned above. If so, then what could be said about the sacrifice? Combining both archeological and inscriptional evidence, P. Mosca offers a sociological-historical intepretation of *mulk* terminologies: *mlk b'l* refers to the practice of infant sacrifice by a noble or estate owning family or individuals (**ba'l* 'lord'), whereas *mlk 'dm* refers to a commoner's (*'*adam*) infant sacrifice(8). If no offspring is available, a lamb (*'*immor*) can be substituted for it, hence *mlk 'mr*(9). The practice of offering a substitute victim, which had coexisted with infant sacrifice since the seventh century B.C., eventually became the *mulk* sacrifice *par excellence* in the third/second century B.C. Accordingly, the mulk mentioned in *RES* 367 would fall into the category of *mlk 'mr*, namely, lamb sacrifice(10).

After the relative pronoun *'š* there follow the predicate *ndr*, i.e., **nadarū* 'they vowed' and a parenthetic phrase *wytn h'rkt*, i.e., **wa-yatanū ha-'arakōt* 'and they had paid the valuations'. The subject is *'š 'bd' bn 'bd's*, i.e., *'*īšê 'Abdo' bin 'Abd-'is* 'the men of 'Abdo' son of 'Abd-'is'. The clause ends in a dative complement *l'dnnm l'šmn*, i.e., **la-'adōninom la-'Ešmun* 'to their master, Ešmun'(11). What comes after this clause is a list of names of the "men of 'Abdo' son of 'Abd-'is"(12). The order in the clause is

(7) This qualifies the statement in Heider, *The Cult of Molek*, 183, "Thus, the accidental omission or abrasion of a following word is unlikely", and supports the opinion of Lidzbarski, *Ephemeris*, 286, "In Z. 1 dürfte *nṣb mlk* zu *nṣb mlk b'l* oder *mlk 'sr* zu ergänzen sein; möglich, dass in ihr noch mehr gestanden hat".

(8) *Child Sacrifice*, 77.

(9) Ibid, 100.

(10) Such is the opinion of C. Picard, "Le monument de Nebi-Yunis", *RB* 83 (1976) 584-589, esp. 587.

(11) Normally the recipient of a *mulk* sacrifice is Ba'l Ḥammon or Tinnit or both. *RES* 367 is unusual in that it mentions a deity other than the two as recipient of the *mulk*. This should not be too surprising if one agrees with Picard, "Le monument", 584-589, who maintains that the sacrifice is offered to Baal Ḥammon and Tinnit in their role as protectors of Carthago. The healer god Ešmun is the protector of Sidon, about 120 miles north of Nebi Yunis. Since *RES* 367 is written in the Sidonian script — as opposed to the Tyrian script though Tyre is geographically a little closer — the contact between Nebi Yunis and Sidon can be assumed. For the difference between Sidonian and Tyrian scripts, see J. B. Peckham, *The Development of the Late Phoenician Scripts* (Cambridge, Mass. 1968), esp. 66-101. Paleographically, *RES* 367 can be placed between the fragments from Ešmun Temple (third/second centuries B.C.) and the *Šlmn* inscription (second century B.C.); see Plate V, pp. 66-67.

(12) It is tempting to speculate about who these men are. In all likelihood, they belong to a cultic household designated by the name of the leader, in this case, 'Abdo' son of 'Abd-'is. Associations of people for cultic purposes are known from other inscriptions, though the technical term to designate such associations varies. The Marseille tariff mentions that 'each "neighborhood association" (*mzrḥ*), family (*šph*), cultic association (*mrzḥ 'lm*), and all men (*kl 'dmm*) who wish to give an offering' should observe the fixed tariff (*KAI* 69, 18f.). The

quite normal, namely, relative pronoun + predicate + subject + complement. Delavault and Lemaire's translation, "Stèle «Molk» qu'ont vouée et donnée par leur contribution financière personnelle 'Abdo fils d''Abdis, à leur maître Eshmoun, Shemadony fils d''Abdis, et Shema' fils de Shema',..."(13), assumes that the subject is split by the dative complement **la-'adōninom la-'Ešmun*. This syntactic interpretation, judging from "et ont donnée la contribution personelle chacun" and "et ont donnée par leur contribution personelle"(14), seems to have resulted from taking *h'rkt 'š* as a construct phrase. But, a construct noun does not take a definite article(15). The adduced parallel construction *h'rkt 'š 'l hmḥzm* is infelicitous since its grammatical reading is **ha-'arakōt 'aša 'al ha-mōḥazīm* 'the fixed sum which is due to the market-overseers'(16). Hence the consonantal *'š* in *h'rkt 'š 'l hmḥzm* is a relative pronoun. In *RES* 367 the consonantal *'š* following *h'rkt* is a nomen regens to **'Abdo' bin 'Abd'is*, and has to be read as **'īšê* 'men of' (constr. plural). Such a usage is attested elsewhere: (*'š h' št 57 l*)*'š kty* (Phoenician), i.e., *(*'aša hi'a šatt 57 la-)'īšê Kitiya* '(namely, year 57 of) the men of Kition' and (PN *'š b'mt) 'š 'štrt* (Punic), i.e., *(PN *'aša ba-'ammot)'īšê 'Aštort* '(So-and-so who is in the congregation of) the men of 'Aštort'(17).

The word **'arakōt* (plural of the unattested singular **'rk*, of Hebrew *'ērek*) is a technical term for officially fixed sums or valuations — not free contributions — to be paid off. This sense is reflected in Punic *b't r 'rkt 'rš*, i.e., **ba-'itt r(abb) 'arakōt 'Ariuš* 'during the time of the tax-officer Ariuš'(18). The sum or valuation corresponds to a certain obligation, such as a tax, a fine, or a vow. The last mentioned is undoubtedly the case here. Thus *'arakōt* in *RES* 367 refers to valuations for the vows made by the people whose names are listed in the inscription. Lev 27, which lists various kinds of valuation (*'ērek*) corresponding to various vows (*neder*), points to such a practice. Paying off a vow according to its valuation would then be the occasion to dedicate the stele. This explains why the phrase *wa-yatanū ha'arakōt* was inserted.

---

term *mzrḥ* reappears in the dedicatory inscription from Maktar, where the 32 names of the members of such a *mzrḥ* are listed (*KAI* 145, 12-47). It is not quite unlikely that the men of 'Abdo' son 'Abd-'is form a similar kind of association. The closest parallel is *CIS* 263,4 *'š 'štrt* 'the men of 'Aštort'.

(13) "Une stèle 'Molk'", 575.

(14) Ibid., 577 (for the former) and 575 (for the latter). HEIDER, *The Cult of Molek*, 183f. sees the problem without being aware that it is actually a problem of grammatical analysis rather than of the inscription.

(15) To be sure, there are two cases — highly disputed ones — of consonantal *h-* with a nomen regens, i.e., *hbrk b'l, KAI* 26AI,1 (Karatepe) and *hkkbm 'l, KAI* 277,10-11 (Pyrgi), but these cannot be used to argue against the interpretation of *KAI* 130,5.

(16) *KAI* 130,5.

(17) The Phoenician text is *KAI* 40,2 and the Punic one is *CIS* 263,3-4. See J. FRIEDRICH–W. RÖLLIG, *Phönizisch-Punische Grammatik* (Rome ²1970) § 240,7. In Biblical Hebrew *'īšîm* occurs only in Ps 141,4; Isa 53,3 and Prov 7,4; the usual plural of *'îš* being *'ănāšîm*.

(18) *KAI* 62,4.

The personal names in the inscription, except five of them, are also found in the Phoenician-Punic corpus studied by Benz([19]). Where possible, the vocalization given below is based on Greek or Latin transliteration. Verbal Sentence Names: *Ba'l-yaton* and *Yaton-ba'l* 'Ba'l has given', *Ba'l-ṣaloḥ* 'Ba'l has prospered'. *'Is-yaton* 'Isis has given' (new), *Mar-yiḥayyê* 'May Mar restore life!' Nominal Sentence Name: *Šimu-'adōnay* 'His name is "My Lord" or probably, 'His name is Adonis'. Construct Phrase Names: nearly all have *'Abd-* 'servant of' as nomen regens. The nomen rectum is a deity or a divine epithet. The deity is either Canaanite or Egyptian. To the former belong *'Abd-'ešmun, 'Abd-yarḥ, 'Abd-milk,* and *'Abd-ṣapōn.* To the latter belong *'Abd-'abast, 'Abd-'amun, 'Abd-'is, 'Abd-'osir, 'Abd-t w y n* (new)([20]), *Gēr-'amun* 'The client of Amon' (new). Hypocoristic Names: these are shortened names; the theophoric element is omitted and its place taken by an alep, or a yod, or nothing: *'Abdo', Bōdo',* (< **bādi* < **ba-yadi-*) 'in/from/by the hand of or 'in the supervision of' the god, *Teṭo'* (new, probably to be related to Egyptian *t3-dy(.t)-wsir* 'the one (fem.) whom Osiris has given'), *Šillēmay* 'The god has rewarded', *Yōsip* 'The god is giving more'. Other Forms: *Hagar* or *Hagir* 'Fugitive' (new), *Bōd-mo'* (new) is an abbreviation of *Bōd-melqart* or *Bōd-milk,* both are abundantly attested. Though less preferable on onomastic grounds, the name can also be read as *Bormo'*. In this case one may think of a probable abbreviation of *Barrek-melqart* or *Barrek-milk* 'Bless, Melqart! (or Milk!)'.

6 Sumner Road
Cambridge, MA 02138
U.S.A.

Agustinus GIANTO

([19]) F. L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Rome 1972) 206-245.

([20]) The Ugaritic name *bn twyn, KTU* 4.52.2 is equally unclear. F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Rome 1967) 314 and 421 puts the name among the unexplained ones.

La variante «ahogaron» en Mt 13,7

En el desarrollo de la parábola del sembrador, Jesús dice que una parte de la semilla cayó a la vera del camino, otra entre peñascos y otra entre espinas. Vamos a fijarnos en este último versículo, el 7, que en el griego original es: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἔπνιξαν αὐτά. La variante digna de atención es επνιξαν(1), que consideraremos en Mt y en sus lugares paralelos.

Mt 13,7

επνιξαν: ℵ D Θ Φ *f*13 565
απεπνιξαν: variante general
συνεπνιξαν: 1574

Las ediciones críticas se dividen así: seis tienen επνιξαν(2) y el doble, απεπνιξαν(3).

Mc 4,7

επνιξαν: 21 108
απεπνιξαν: Σ 7 33 179 267 349 517 659 700 892 945 1194 1342 pc
συνεπνιξαν: variante general

La preferencia unánime de los críticos es a favor de συνεπνιξαν(4).

Lc 8,7

επνιξαν: ℵ
απεπνιξαν: variante general (απεπνιξον: *1*299)
συνεπνιξαν: ninguno

(1) No discutida en la obra de B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1975).

(2) ALAND-BLACK-MARTINI-METZGER-WIKGREN[3], BOVER-O'CALLAGHAN, NESTLE-ALAND[26], TISCHENDORF[8], VON SODEN, WESTCOTT-HORT[marg], *Syn*HUCK-GREEVEN[13].

(3) BRANSCHEID[3], HODGES-FARSTAD, LAGRANGE, LEGG, MERK[9], SCRIVENER[(r1908)], SOUTER[2(r1950)], TASKER, VOGELS[2], WEISS[2], WESTCOTT-HORT, *Syn*ALAND[7].

(4) Todos los indicados en las dos notas precedentes, sin ninguna lección marginal en WESTCOTT-HORT.

Las ediciones críticas se deciden unánimemente por απεπνιξαν([5]).

Consideremos ahora las variantes originales en Mc y Lc. En este último es obvio que la lección auténtica es απεπνιξαν; en Mc, συνεπνιξαν. Pasando a Mt, comprobamos que el simple επνιξαν tiene a su favor el ser distinto y, consiguientemente, no sospechoso de armonización. El compuesto απεπνιξαν se apoya en más sólida documentación, pero cabe la sospecha de armonización con Lc. ¿ Es fundada esta sospecha?

En Mc esta armonización existe, pero alcanza a pocos códices, y éstos secundarios. En cambio, en Mt habría arrastrado a casi todos los códices, aun a los menos propensos a la contaminación. Además, lo que a algunos críticos decide a adoptar επνιξαν parece ser la autoridad de ℵ. Ahora bien, ℵ tiene indebidamente esta misma lección en Lc. Por consiguiente, en Mt uno se inclinaría a la adopción de απεπνιξαν. Y tal es la preferencia mayoritaria de los críticos, aun cuando ésta sea la variante del *textus receptus*. Y una vez más se podría confirmar que no toda coincidencia es una armonización.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

José O'CALLAGHAN

([5]) Con la obvia exclusión de LEGG en Lc.

RES BIBLIOGRAPHICAE

Exégesis y hermenéutica en Brasil

Brasil, la nación católica más grande del mundo, no ostenta una producción exegética que responda a ese número. En cambio, desde hace unos veinte años, el movimiento bíblico es extenso e intenso. Algunos piensan que el movimiento se agota en el consumo inmediato de la acción pastoral. ¿Quiere ésto decir que los exegetas no son creativos? Creo conveniente distinguir. Primero, un libro sin aparato técnico puede contener aportaciones originales y válidas. Segundo, si la exégesis científica pretende en última instancia comprender la Biblia, no debería amurallarse contra otras formas de comprender un texto literario y religioso en un contexto vital. Tercero, habría que comenzar escuchando lo que se va haciendo.

Quiero, en estas líneas, responder a la tercera exigencia. Para ello escojo dos textos representativos de exégesis y uno autorizado de hermenéutica.

1. Uno de los exegetas más influyentes en Brasil, que comienza a extender su influjo a otros países, es Carlos Mesters, carmelita. Podemos sorprenderlo en acción en un fascículo de 94 páginas, titulado «Rute una história da Bíblia». El comentario a Rut brota del trabajo en grupos y pretende insertar el libro en la vida y acción de oyentes o lectores. Esto imprime al comentario un sentido intensamente realista: Rut refleja y expresa la vida de una comunidad y puede influir en la vida de una comunidad.

Pero no se trata de improvisación. Mesters no se entrega a las reacciones inmediatas e incontroladas de los participantes; aunque no las desprecia, previene contra un acercamiento episódico, impresionístico. El exegeta mantiene una postura crítica, de maestro; eso sí, un maestro con cualidades didácticas fenomenales. Lectura histórica: trata de entender Rut en la situación histórica y social de producción del libro. Mesters se inclina a la datación postexílica, en tiempo de Esdras y Nehemías, y en parte reaccionando contra ellos. Esto lo lleva a explotar paralelos por semejanza (Neh 5) o por contraste (Esd 10). Mucha atención se dedica a los signos lingüísticos y literarios, concretamente las palabras clave «volver» (cap 1), «espigar» (cap 2), «rescatar» (cap 3-4).

Sobre el fondo histórico de producción del texto y atento a los signos estilísticos, va leyendo las secciones, descubriendo cada vez y poniendo de relieve la situación social, el problema humano de los personajes, los intentos de resolución. De donde se sigue la aplicación, por analogía de estructuras, a situaciones presentes. Es decir, Mesters no parte de una situación actual que prejuzgue el texto, que lo reduzca a «argumento de Escritura», que lo canalice a la fuerza en un repertorio de preguntas preestablecido. Creo que su método se describe mejor con la teoría de «ajustamiento de horizontes». El exegeta es consciente de su horizonte, sin encerrarse en él, quiere dialogar con el horizonte histórico del texto bíblico, sin confinarlo al pasado.

Pues bien, después de haber leído yo muchas veces el texto bíblico, de haberlo traducido y comentado y explicado en clase, todavía he leído con interés y he aprendido no poco en el breve comentario del brasileño.

2. Tomando ese libro como modelo, aprecio una gran diferencia en la serie apenas comenzada de «Comentario Biblico», publicado por Vozes, de Petrópolis. En vez de atenerme a las declaraciones de principio formuladas por José Comblin en un fascículo «Introduçâo geral ao Comentario Biblico. Leitura da Biblia na perspectiva dos pobres», he abordado directamente el primer volumen, «Zacarias— A vinda do Messias Pobre» (1985), de Gilberto Gorgulho.

No es Zacarías el libro profético más adecuado para una lectura con semejante perspectiva, a pesar de la gran declaración de 9,9, recogida por el NT y que suministra el subtítulo al comentario. El libro, de 135 páginas, se parece a un comentario normal, alimentado por el estudio crítico, aunque prescindiendo del aparato técnico. Se podría colocar al lado de los de Torch, Cambridge Bible Commentary, OT Message, Tyndale OT Commentaries, International Theological Commentary.

No acabo de ver en el libro de Gorgulho la «perspectiva de los pobres», o sea, el horizonte actual y concreto. Si no contara con el subtítulo, con la inserción en la serie, si no tropezara con algunas reflexiones concentradas en un par de lugares, pensaría estar leyendo un comentario competente al uso. Esto en cuanto al arranque o contexto de lectura. En cuanto al destino, el autor no quiere pasar a las aplicaciones, que encomienda a los agentes pastorales. Pero tampoco les muestra cómo el texto, comprendido en su contexto histórico original, desemboca por analogía en consecuencias actuales.

Por ejemplo: ¿Ha de haber una purificación o extirpación de falsos profetas (14,6)? ¿Cuál era la función de extraviar de los falsos profetas de entonces? ¿Qué medios empleaban? ¿Cuál es su correspondencia actual? Quizá esté en los falsos valores que proclaman, quizá en los remedios engañosos o ambiguos que proponen. También se habla de una purificación del rebaño por el fuego: ¿Es el rebaño de los pobres? ¿Han sido éstos fieles al pastor herido?

El autor procura definir con precisión y describir con suficiencia la situación histórica de que brota la serie de visiones y promesas (1-8), la sección central (9-11) y el final escatológico (12-14). Tiende a la fragmentación, a estudiar unidades menores reunidas por adición o yuxtaposición. Gorgulho quiere suministrar materiales sólidos, resultados científicos hoy admitidos, a los que estudiarán el libro de Zacarías en sus respectivas comunidades.

En conclusión, como comentario al uso, representa dignamente la alta divulgación, no exenta de acentos personales. Como comentario diverso, resultado de una perspectiva no usual, no se puede comparar con el de Mesters sobre Rut ni veo que responda al programa de Comblin.

3. En el libro «Flor sem defesa» expone C. Mesters su teoría hermenéutica. El libro es breve, unas 150 páginas, y compuesto con buen sentido de la unidad. Unidad que se articula haciendo girar un problema para verlo en sus diversos aspectos. Por ello no se evitan algunas reiteraciones.

La parte más teórica se concentra en los capítulos 4 y 5. El autor confronta dos modos de leer la Biblia, escogiendo posiciones más puras o

extremas, para dar relieve al contraste. El pueblo lee de modo intuitivo, el exegeta profesional, de modo analítico. El pueblo busca en la Biblia «las cosas de la vida», el exegeta profesional se esfuerza por anclar el texto en su autor y situación original. Al extremarse y separarse ambas posiciones, sucede el perjuicio para las dos: más grave para el exegeta profesional. El autor lo formula agudamente: «el exegeta, aplicando un método nuevo [histórico crítico] hace de la Biblia un libro antiguo. El pueblo, aplicando un método antiguo [tradicional] hace de la Biblia un libro nuevo». (El arte de formular es uno de los aciertos de Mesters).

El remedio propuesto para la situación es integrar orgánicamente los factores que han de determinar el uso de la Biblia en la Iglesia. Aquí introduce su triángulo hermenéutico. Ocupan los tres ángulos: 1. el pre-texto o situación en que se encuentra el pueblo lector; 2. el texto analizado científicamente; 3. el con-texto de la fe. Al faltar alguno o al no integrarse, falla la comprensión o se deforma peligrosamente.

Si falta la crítica: el texto puede convertirse en ídolo opresor; el lector cae en el fanatismo bíblico de algunas sectas. Por otro camino, se abre la puerta al subjetivismo de individuo o grupo.

Si falta el pre-texto de la vida en su coyuntura histórica, el texto se sacraliza en un recinto aparte, donde se consume de modo pietístico. Y al convivir pacíficamente con la situación injusta, paradójicamente la justifica. Al pietismo se suma el conformismo. El grupo busca solamente una mejora de la vida «espiritual» y cae en el moralismo.

Si falta el contexto de la fe, se cae en el uso ideológico, tendencioso, reduccionista del texto. Mesters introduce así una reflexión importante, que presento citando sus palabras: «¿Será ciero que la comunidad de fe es sólo medio e instrumento? No lo creo. La comunidad es también anticipación de la fiesta final. Y ésto no es un simple pensamiento teórico». Por tanto, la acción ordenada a cambiar la realidad queda englobada y a la vez desbordada por la vocación cristiana.

Gran importancia se concede además a «la sensatez, buen sentido» del pueblo (especie de *ḥokma*) como horizonte amplísimo de comprensión. Finalmente, Mesters apela repetidas veces al discurso de Pablo VI a los exegetas italianos, concretamente sobre «la connaturalidad de intereses y problemas con el tema del texto» y «la contemporaneidad continua» del texto con cada generación.

El breve libro de Mesters, escrito sin pretensiones, en lenguaje llano, como destilado de muchos años de actividad y experiencia, merece ser leido atentamente por los exegetas de profesión.

A continuación cito una cuantas obras de los autores presentados. Varias obras de Mesters han sido traducidas al español, italiano, francés, alemán e inglés.

José Comblin, *Introduçâo geral ao Comentário Bíblico.* Leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres (Petrópolis 1985).

IDEM, *Epístola aos Filipenses* (Petrópolis 1983).

Gilberto Gorgulho, *Zacarias.* A vinda do Messias pobre (id. 1985).

Carlos Mesters, *Palavra de Deus na história dos homens* (id. 1971).

Paraiso terrestre, saudade o esperança? (id. 1971).
O sermâo da montanha (id. 1973).
Por trás das palavras. Um estudo sóbre a porta de entrada nel mondo da Bíblia (id. 1974).
Abraâo e Sara (id. 1978).
Flor sem defesa (id. 1983).
A Bíblia como memória dos pobres (id. 1984).
Carta aos Romanos (Sâo Paulo 1984).
Rute. Uma história da Bíblia (id. 1985).
Esperança de un povo que luta. Apocalipse de sâo Joâo: uma chave de leitura (Petrópolis 1985).

Puede verse: J. Meier, «Neue theologische Veröffentlichungen aus Lateinamerika», *Theologie und Glaube* 74 (1984) 114-116.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Luis ALONSO SCHÖKEL

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Walter BRUEGGEMANN, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory.* 128 p. 21,5 × 14. Philadelphia 1985. Fortress Press.

Walter Brueggemann here writes another of the sort of book on the Old Testament that has become his trademark, what might be called an "integrative hermeneutical" genre. In this genre the results of biblical scholarship in several of the methods (always the most up-to-date) are assembled and set in interplay by means of interpretive frames informed by contemporary hermeneutical theory. As with the author's other works, the angle of approach is fresh and the insights penetrating, forcing the reader into engagement with the argument, and often triggering further lines of thought and alternative ways of associating the numerous elements introduced into the discussion. In the end, however, this reviewer finds that Brueggemann has yet to take the additional steps required to round out his method so that his undisputed brilliance as an interpreter can be seen to exhibit a fully adequate and definitive hermeneutic with established controls.

Following on the florescence of studies in the David traditions (among them, e.g., the author's "David and His Theologian", *CBQ* 30 [1968] 156-181), Brueggemann sets forth four "truths" about David as articulated in the diverse biblical sources about this archetypal king of Israel. The "truths" are so formulated in each instance that they associate with particular literary devices and sensibilities and with certain social locations and functions, as well as constitute integral theological constructs. The interplay of these literary-social-theological "truth-sets", in Israel and in contemporary church, becomes the lively agenda of the book.

Diction and style are part and parcel of Brueggemann's argument and of the effect it makes in the reader. His language is allusive and figurative, "teasing out" the subject matter, and it must be carefully followed—sometimes decoded—lest one jump to premature conclusions about his meanings. "Circling" speech, connoting as often as it denotes, keeps open the hermeneutical circulation, so that no single chapter is simply finished, nor does the book as a whole come to a single secure resting point.

The first truth of David. The narrative of "The Rise of David" (1 Samuel 16,1-2 Samuel 5,5) is said to express "the trustful truth of the tribe". By this Brueggemann describes how David, the chief aspiring to be king, is the one who embodies and leads the marginalized Israelites in their struggle for social power and security. The narrative is brisk and single-minded in its survival thrust and unconscious of moral and political ambiguity.

The second truth of David. The "Succession Narrative" (2 Samuel 8–20; 1 Kings 1–2) is explained as "the painful truth of the man". Here the private failures and abuses of the king are shown to have public consequences, The literary portraiture is subtle, neither cynical nor maudlin, and communicates apprehension about power when wielded by leadership as calculating and egoistic as David's.

The third truth of David. The accounts of David's consolidation of power and of Yahweh's covenant with the new king (2 Samuel 5,6–8,18) are interpreted under the rubric of "the sure truth of the state". In these texts, religious ritual and covenant ideology buttress the burgeoning Israelite state hierarchy. As literature, the traditions are flat and tedious compared to the lustre of the two preceding biblical sources, for they either coolly describe imperialist politics or they legitimate Davidic state power in the high-flown language of oracle and prayer. The rule of the king is equated with the rule of God.

The fourth truth of David. The royal liturgical promises (Psalms 89; 132; Lam 3,21-27; Isa 55,3) and the ecclesial sketch of David (1 Chron 10–29) are understood to project "the hopeful truth of the assembly". David is construed as the prototype of Jewish dynastic renewal (or a "democratized" form of Jewish independence) and as the model of the pious temple worshipper. Here the predominance of liturgy and pious reflection over narrative excises the blunt and problematic truths about David so visible in the first two bodies of traditions.

There is no doubt in my mind that Brueggemann's inter-reading of the literary, social and theological dimensions of texts is the direction that biblical interpretation must take, and his pioneering work is to be applauded. All the more reason that we should examine the pitfalls and deficiencies of such an approach which must be overcome before we can attain a full-bodied cross-methodological reading of texts that will have hermeneutical force and precision. Thus, to attend to the "snags" in Brueggemann's work is to attend to the problems faced by all of us who attempt integrative textual readings and reconstructions.

Brueggemann's categorizing of the units of study raises problems. In some respects the divisions of the subject into the four "truths" chosen are made too sharply, and the literary, social and theological alignments within each "truth" are too neatly drawn. The literary contrasts between the "Rise of David" and the "Succession" narratives seem overstated, and the assorted texts grouped under the third "truth" do not form a stylistic or conceptual unity. On the social plane, the distinctions as made among "tribe", "man", "state" and "assembly" tend to mask or blur important issues. In particular, the typology obscures how the tribal David passes imperceptibly into the statist David, and also how really "political" the assembly's David is insofar as he images either the civil or ecclesial autonomy of the restored community. Likewise, the claim that the Succession Narrative offers a truth about the man that does not serve state ideology is not convincing, since the strong case for the text's apologetic political function is not rebutted. It may be seriously doubted that we see any "man" David who is not also the David of "tribe" or "state" or "assembly".

Moreover, the characterization of the sociopolitical entities of tribe, state and assembly, while adroit, becomes so typologically elastic—almost metaphorical—that the lines of connection from the sociopolitical world to its literary and theological counterparts are left largely unargued and undeveloped. Much of the text is literary and theological commentary, assuming or implying social grounding, but not directly showing it. By renouncing a historical framework from the start, Brueggemann declines the one path that might have yielded a fuller picture of the way David and his traditions were grounded and how they functioned in the ancient Israelite political economy (cf. N. Gottwald in *Wer ist unser Gott?* [ed. L. and W. Schottroff] [München 1986] 88-107). Likewise, no particular socio-literary theory or method, such as those of Terry Eagleton (*Criticism and Ideology* [London 1976]) or Fredric Jameson (*The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act* [Ithaca, NY 1981]), is employed for sketching how social reality makes itself felt in various literary genres, as much by what is "absent" from the text as by what is present in it. This also means that the materialist inter-reading of texts, as practiced by Belo and Clévenot, is neither taken up nor evaluated by Brueggemann.

As for ultimate hermeneutical criteria, Brueggemann reminds us forcefully that truth is "polyvalent", even the truth of history, so that we must ask of all the modes of truth concerning a figure like David: Which David? Or whose David? In the face of persisting positivist tendencies among biblical historians, the author mounts a very necessary case. Once it is established, however, he goes on to urge that none of the several "truths" is sounder than or preferable to the others, leaving us with a subjectivism that does not comport with many of the judgments within the book. Brueggemann signals that some of the truths are nearer to the historical David than others and his assessment of social and political oppression, ancient and modern, implies that he wants to give some priority or "edge" to the truths about David that see him critically. But exactly what "edge"? In what situations? By what interpretive criteria? Brueggemann does no more than imply the controls for assessing and appropriating David's truths vis-à-vis our truths as interpreters.

Just as we cannot locate the biblical David in his multi-traditioned context apart from a careful analysis of modes of production and of the development from tribal through statist to colonial Israel, so we cannot make sense of David's truths for ourselves apart from an analytic grasp of our own political economy—our place within it and how our ideas on all matters are related to it. Of course it would be unreasonable to expect Brueggemann to have written the full history of political economy in a book of this kind. Nonetheless, we have not done our work until we can show how the fulcrum point of political economy is operative in the text and in the interpreter.

If integrative hermeneutics is to be truly social, it must be able to identify concretely the distinctive and always changing juncture of forces at work in and around *each text* and in and around *each interpretive act*. The "truth" of the text, amid its multiple meanings, emerges relationally in the particular way it interacts with and contributes to what we feel, think and do in our world. Much more inquiry and hard thinking is needed to identify

the conjunctions of determination and freedom in which biblical texts were generated and in which they are grasped and re-enacted in our own truth scenarios, in imagination and in deed. That Brueggemann's work thrusts us uncomfortably to this hermeneutical boundary situation is a tribute to its energetic reach for what it does not yet attain. Meanwhile, his zest and daring make joy of the ongoing quest.

New York Theological Seminary
5 West 29th Street
New York, NY. 1001 - 532-4012
U.S.A.

Norman K. GOTTWALD

William MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, Vol. I.* Introduction and Commentary on Jeremia I–XXV (The International Critical Commentary). CXXII-658 p. 21,2 × 14. Edinburgh 1986. T. & T. Clark. £24.95.

Gemessen an der Zahl der jüngst erschienenen Kommentare (— allein das Jahr 1986 hat uns drei größere beschert —) scheint es einen neuen Aufbruch in der Jeremiaforschung zu geben. Fragt man allerdings, in welche Richtung der Aufbruch geht, so fällt eine Antwort schwer; zu unterschiedlich sind die Positionen, die im einzelnen vertreten werden. Gibt es einen Ausweg? Der vorliegende Kommentar versucht einen zu zeigen, indem er in strenger Beschränkung auf Absicherbares den Gegebenheiten des Jeremiabuches und seiner Überlieferung möglichst umfassend gerecht werden möchte. Wie dieser Zugang aussieht und was er zu leisten imstande ist, führt McKane in einer umfangreichen Einleitung (XV-XCIX) aus. Sie ist im Grunde eine Summe der Arbeit an Kap 1–25 und daher von besonderem Interesse.

Am Anfang steht eine Darstellung der alten Übersetzungen, LXX, Pesh, T und V, zusammen mit Beobachtungen zu den Beziehungen dieser Texttraditionen zueinander (XV-XLI). Diese Darstellung ist die Frucht intensiver Auseinandersetzung mit diesen Versionen, die deshalb geführt wurde, weil diese Übersetzungen als frühe Zeugnisse der Auslegung der hebr. Überlieferung zu gelten haben. Aus diesem Grund sind sie für McK in der Einzelauslegung auch die entscheidenden Wegweiser und nicht bloß Gegenstand textkritischer Überlegungen. Der Anspruch — "there is no modern commentary on the book of Jeremiah which has devoted such attention to the ancient versions" (XV) — besteht zu Recht, und man darf hinzufügen, daß der Kommentar nicht nur in dieser Hinsicht eine empfindliche Lücke schließt, sondern auch wegweisend bleiben wird.

Aus diesem Ansatz ist auch jenes Konzept hervorgegangen, mit dem McK dem vielgestaltigen Material in Kap 1–25 und dessen gegenwärtiger Gestalt gerecht werden will. In der Diskussion um den Werdegang des Buches spielte das Nebeneinander von Poesie und Prosa von jeher eine große Rolle.

In neuerer Zeit wurden zwei gegensätzliche Lösungen vorgeschlagen. Auf der einen Seite steht W. Thiel mit der These, daß eine umfassende Redaktion (= D) dem Buch den Stempel aufgedrückt habe, auf der anderen hingegen H. Weippert mit der Auffassung, daß die jeremianische Prosa derartige Besonderheiten aufweise, daß man sie — trotz mancher vordergründiger Ähnlichkeiten mit der dtr Literatur — dem Propheten selbst zuschreiben müsse. Mit diesen beiden Ansätzen setzt sich McK ausführlich auseinander (XLI-L). Dem Modell von Thiel stehen nach McK im wesentlichen zwei Momente entgegen. Zum einen ist es der Umstand (— wie H. Weippert richtig gesehen hat —), daß sich die jeremianische Prosa nicht in dem Maße aus der dtn-dtr Literatur ableiten läßt, wie es das Konzept einer solchen Redaktion erfordern würde. Es gibt eine Reihe von Wendungen und Wortverbindungen, die so nur in der Prosa des Jeremiabuches vorkommen. Wird dennoch eine Herkunft von D behauptet, so kann dies nur mit Hilfe von 'internen Argumenten' geschehen. In solchen Fällen verliert das sprachliche Argument an Stringenz — vor allem im Vergleich mit jenen Stellen, wo tatsächlich Berührungen mit dtn-dtr Literatur vorliegen —, und es legt sich der Verdacht eines Zirkelschlusses nahe. Auf jeden Fall ist die Herleitung von D nicht die einzige Möglichkeit.

Die andere Schwierigkeit, die McK im Konzept von Thiel sieht, ist die, daß sich innerhalb von Kap 1-25 zuviele Elemente finden, die mit einer planmäßig arbeitenden Redaktion nicht vereinbar sind. Dazu gehören die Zufälligkeiten in der Anordnung des Stoffes, die vielen kleinen Ergänzungen und die — oft fälschlich angebrachten — Kommentare und Weiterinterpretationen. Sie zwingen auch Thiel, mit nach-dtr Ergänzungen zu rechnen. Positiv am Modell ist jedoch nach McK, daß mit einem längeren Zeitraum der Entstehung des Buches gerechnet wird. In dieser Hinsicht ist die These von H. Weippert wesentlich enger. Deren Schwachstelle ist nach McK darin zu sehen, daß der an sich positive Aufweis der Eigenständigkeit jeremianischer Prosa insofern überzogen wurde, als auf die Autorschaft Jeremias geschlossen werde.

Diesen Lösungsvorschlägen stellt McK ein anderes Konzept gegenüber, nämlich das von einem "rolling corpus" (L-LXXXIII). "What is meant by a 'rolling corpus' is that small pieces of pre-existing text trigger exegesis or commentary. MT is to be understood as a commentary or commentaries built on pre-existing elements of the Jeremianic corpus" (LXXXIII). Diese Umschreibung vorwegnehmend sollen nun die einzelnen Argumentationsschritte in groben Linien nachgezeichnet werden.

Ausgangspunkt sind die beiden, unterschiedlich langen Versionen von MT und LXX, die objektiv miteinander vergleichbar sind. Dieser Vergleich ergibt, daß LXX im allgemeinen einen vor MT liegenden Text bezeugt, MT also das Produkt einer Weiterentwicklung des 'corpus' ist, wobei das Plus im wesentlichen aus interpretierenden oder harmonisierenden Zusätzen besteht. Aus diesem Grund kann man die Weiterentwicklung nicht auf eine gezielte Redaktion zurückführen (vgl. LI). Damit ist die Frage nahegelegt, ob es je eine solche gegeben hat!

Geht man hinter diese Basis zurück, so ist auch innerhalb der Vorlage von LXX mit analogen Ergänzungen zu rechnen; als solche zählt McK fol-

gende Texte: 5,11; 6,12b; 8,19c; 9,25; 11,1-5; 11,10; 14,18; 14,22; 21,7; 23,17; 23,19 und 25,5.8 (vgl. LI ff.). Das Urteil ist in diesen Fällen natürlich subjektiver.

Der dritte und entscheidende Schritt ist der, daß sich bei gegebenen Textkomplexen zeigen läßt, wie von einem ursprünglichen Textkern ("core") anschließende Stücke abhängen. Der vorliegende Text hat sie ausgelöst und ihr Kennzeichen ist, daß sie diesen Text ergänzen, kommentieren oder adaptieren wollen, wobei vielfach mehrere Anlagerungsschichten zu beobachten sind. Das Endergebnis, der uns vorliegende Text, kann daher nicht als eine Komposition oder als eine redaktionell gestaltete Einheit betrachtet werden, sondern nur als ein eher zufälliges Ergebnis von Wachstum. Diesen Prozeß bezeichnet McK als "'generation' or 'triggering'" und er ist seiner Meinung nach die angemessene Erklärung für die Gegebenheiten des Jeremiabuches (vgl. LXII ff.).

Im einzelnen unterscheidet McK verschiedene Formen von 'generation'. Es gibt Fälle, in denen poetische Texte Kommentierungen und Ergänzungen in Prosa erfahren, wobei die Voraussetzung gilt, daß die Prosa unmittelbar anschließen muß. Beispiele sind: 3,1-5. 12f. löst den Kommentar 3,6-11 aus; aus beiden erwächst 3,14-17 und schließlich als Harmonisierung 3,18; 5,15-17 löst 5,18f. aus; 7,29a, ein poetisches Bruchstück, wird kommentiert durch 7,29b-34; 9,9f. produziert 9,11-15 in mehreren Stufen; 11,15f. führt zu 11,17; zu 11,18-12,6 s.u.; von 12,7-11 hängen 12,12.14-17 ab; 14,11-16 dürfte von 14,2-10 ausgelöst sein — das Fürbittverbot ist exilische Erklärung dafür, warum Jeremia als 'echter Prophet' das Unheil nicht abwenden konnte —, ähnlich verhält sich 15,1-4 zu 14, 17-21; 15,17 kann als Anhaltspunkt für 16,1-9 verstanden werden; 18,18 schafft einen nicht ganz passenden Hintergrund für 18,19-23; 21,11f. wird erläutert durch 22,1-5; 22,11f. kommentiert 22,10; 23,25-32 baut auf 23,16-22 auf und 25,33 auf 25,31f. (vgl. LXII-LXIX).

Gering ist die Anzahl jener Texte, in denen Poesie wieder Poesie erzeugt; nach McK sind es folgende Stellen: 5,21f + 5,23-25; 8,14 + 8,17; 22,20-22 + 22,23; 25,34-37 + 25,38 (vgl. LXIXf.).

Die dritte Gruppe bilden jene Texte, in denen Prosa weitere Prosa hervorruft (vgl. LXX-LXXXI). Anzusetzen ist bei dem Umstand, daß die Texte keine literarische Einheitlichkeit aufweisen, sondern durch diverse Brüche oder Übergänge im Thema gekennzeichnet sind. Während die bisherige Exegese vielfach versuchte, einen (jeremianischen) 'Kern' zu isolieren (— vgl. die Übersicht S. LIII f. —), möchte McK zeigen, wie auch in diesen Fällen das Modell von 'generation' den textlichen Gegebenheiten, vor allem hinsichtlich des losen Zusammenhalts, besser entspricht als das Modell einer Redaktion. Es waren 'exegetes or commentators', die nach McK zu einem vorliegenden 'Kern' "exegetical expansions of a near-sighted kind" (LXXXII) hinzugefügt haben; von unserem Standpunkt aus haben sie oft den Charakter des Zufälligen. Gut auszumachen ist dieser 'Kern' in 7,1-15 (die den Tempel betreffenden Verse 4.9*.10*.11*.12.14*); in 7,21-28 (V. 21f.); 13,1-11 (V.1-7). 18,7-12 entwickelt sich aus 18,1-6; in Kap 19 zog die Zeichenhandlung weiteres Material an; 20,4-6 interpretiert 20,1-3 weiter auf der Basis von "mgwr"; 21,1-10 hat das Prophetenwort V. 4-6 als "core"; 23,33-40 geht von V. 33 aus. Diffiziler ist die Sachlage bei 7,16-20; 11,1-14; beim Verhältnis von

16,10-13 zu 16,1-9; in 16,14f. (23,7f.); 22,24-27; beim Wachstum von 23,1-5; in Kap 24 und 25,15-29. Ganz dunkel bleiben 17,19-27 und 22,8f. Dazu sagt McK: "There is no answer to the question why this passage appears where it does and it cannot be explained in terms of a triggering process" (LXXIII f.).

Soweit die grundsätzliche Argumentation. Folge dieses Konzeptes ist, daß McK der klassischen 'Quellentheorie' wenig abgewinnen kann, vor allem bleibt kein Platz mehr für eine Quelle C. "Source C seems to me an additional, critical superstructure which is not functionally necessary and which ought to be demolished in the interest of economy" (LXXXV). Die Prosa, die sich im Bereich von Kap 1–25 findet, war nie eine zusammenhängende Quelle, sondern immer nur Prosa "already in situ» (ebd.). Was das poetische Material angeht (— grob gleichzusetzen mit A —), so betrachtet es McK als eine 'proto-corpus', von dem man auch nicht sagen kann, daß dessen Einzeltexte in sich wohlgeformt, oder seine größeren Komplexe nach klar erkennbaren Gesichtspunkten aufgebaut wären (vgl. LXXXIV). Aus diesem Material die 'Urrolle' rekonstruieren zu wollen, ist ein müßiges Unterfangen. "There is not enough evidence to enable us to pursue the question of the identification of the contents of the original scroll and the enlarged scroll with any chance of arriving at firm conclusions» (LXXXVI). Diese Bemerkung beleuchtet auch schon McK's Haltung zur Frage der Datierung einzelner Texte (vgl. LXXXVIII ff.). Abgesehen von den wenigen Fällen, wo eindeutige Kriterien gegeben sind (—Königssprüche —), ist jede Zuordnung zu einer bestimmten Zeit bloß eine Möglichkeit unter anderen. Wo entsprechend dem Konzept vom 'rolling corpus' Abhängigkeiten der Texte voneinander aufzeigbar sind, bemüht sich McK mit größter Zurückhaltung um eine relative Chronologie, was darüber hinausgeht, wird weitgehend offen gelassen. Diese Zurückhaltung fordert Respekt! Soweit einige wesentliche Punkte der Einleitung.

Betrachtet man die vorgelegte Argumentation zum Konzept des 'rolling corpus', so muß man als erstes die Nüchternheit und Strenge hervorheben, mit der bei der Basis des Textes geblieben und die Zuflucht zu Argumenten von außen vermieden wird. Das ist ein erfrischender Grundzug dieses Buches. Auf der anderen Seite möchte man aber doch fragen, ob die Strenge nicht bisweilen überzogen ist? Man möchte fragen, wieweit unsere Vorstellungen von 'literarischer Einheitlichkeit' oder auch von dem, was eine 'Redaktion' zu leisten hat, in jene frühe Zeit übertragbar sind (vgl. unten zu 7,1-15). Es stimmt doch nachdenklich, daß gerade jene 'Exegeten', die umfangreichere Beiträge zum Wachstum des Textes geleistet haben, am Ende offenbar mit ihrem 'brüchigen Produkt' zufrieden waren. Ist es wirklich so, daß man die Zusammenstellung des Materials in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Zufälligkeit betrachten muß? Weist nicht etwa der Umstand, daß mit den (eingesetzten) Überschriften ein "editorial standardization" (LXXXV) gemacht wurde, darauf hin, daß man doch nach der Intention größerer Komplexe fragen darf? Wie immer dem sei, das Konzept vom 'rolling corpus' ist damit keineswegs in Frage gestellt, es sei nur angedeutet, daß man auf seiner Basis weiterfragen darf.

Im folgenden sollen noch einige Beispiele der Einzelauslegung besprochen werden, allerdings ist vorauszuschicken, daß im Rahmen dieser Besprechung keineswegs die Fülle der Detailbeobachtungen entsprechend gewürdigt werden

kann; es soll darum gehen, die Anwendung des Konzepts vom 'rolling corpus' zu illustrieren.

Kap 3 mit seinem Ineinander von Poesie und Prosa mag als erstes Beispiel dienen. Das Kap beginnt mit einem Rechtsfall (— kann eine geschiedene Frau wieder zurückgenommen werden? —), der als Bild für Israels Verhältnis zu Jahwe steht. Die Beantwortung wird offen gelassen — rechtlich müßte sie negativ ausfallen —, dafür werden von V. 2 an die Folgen dieses 'Falles' für das Land dargestellt. Aus diesem Aufbau folgt, daß *ha'areṣ* in V. 1 mit LXX in *ha'iššah* zu ändern ist; die übrigen Abweichungen der Versionen lassen sich aus dem vorliegenden MT erklären. V. 4 bringt Israels Reaktion auf diese Folgen, aber sie belegt nur, daß die Einsicht über das Fehlverhalten keine Frucht bringen kann, weil die Verstrickung zu groß ist. In v. 6-11 folgt ein Prosastück, welches das angeschlagene Thema, ausgedehnt auf Israel und Juda, weiterführt und darlegt, warum das von Jahwe entlassene Nordreich milder zu beurteilen ist als Juda und deshalb auch vom Propheten zur 'Rückkehr' aufgefordert werden kann (V. 12f.). Aus der Sicht des Prosastückes kann nur 'Rückkehr aus dem Exil' gemeint sein, aber das ist nicht der ursprüngliche Sinn von V. 12. Dieser ist vielmehr, daß Jahwe ein Angebot der 'Umkehr/Rückkehr zu ihm' macht, das nicht dem Gesetz, sondern allein seiner Liebe entspringt. Daraus folgt, daß V. 6-11 eine Art 'Fehlinterpretation' von V. 1-5.12f. sind. Zu dieser Ansicht kommt McK nicht zuletzt deshalb, weil er Juda als eigentlichen Adressaten der ursprünglichen Worte ansieht; Israel ist nur im weiteren Sinne miteingeschlossen (vgl. 71.83). Hinter diese Annahme möchte man ein Fragezeichen setzen, weil sie nicht zwingend notwendig erscheint und zudem die problematische Konsequenz hat, daß man dem 'Exegeten' ein Mißverständnis des Textes unterstellen muß. Wäre es nicht ökonomischer, Juda aus dem Blickfeld zu lassen? R. Albertz, *ZAW* 94 (1982), 20-47 scheint die besseren Argumente auf seiner Seite zu haben.

Komplizierter ist die Sachlage bei V. 14-18. Deutlich ist zunächst, daß Juda angesprochen und zur Rückkehr aufgefordert wird, wobei die Details der Rückkehr auffallend sind. Da im folgenden (V. 16f.) mit den Themen 'Lade' und 'Wallfahrt der Völker zum Sion' Elemente im Text enthalten sind, die nicht aus dem vorliegenden Material erwachsen sein können, ist der 'process of generation' nicht so klar zu sehen wie bei V. 6-11; nur für V. 14a ist V. 22 als auslösender Faktor sicher. V. 18 scheint schließlich eine ausgleichende Zusammenfassung von V. 6-13 und V. 14-17 sein zu wollen. Das ergibt, daß V. 18 wohl das jüngste Elemente ist. Hängen V. 14-17 irgendwie von V. 6-13 ab, so sind sie später als diese; die besondere Art der Rückführung (V. 14b) könnte jedenfalls ein Echo auf die Rückkehr aus Babylon sein und als Anhaltspunkt dienen. "Anything more than this that is said about vv. 14-17 is little better than a hunch" (77).

Ohne näher auf das letzte Stück (V. 19-25) einzugehen (— es ist nach McK aufgrund der Verwendung des Bildes von 'Vater-Sohn' in V. 19 nicht die Fortsetzung von 3,1-5.12f., sondern eigenständig —), kann für Kap 3 insgesamt gesagt werden, daß vorliegendes jeremianisches Material (3,1-5.12f.; 19-25) erklärende Erläuterungen erfahren hat. Eindeutig ist es im Fall von 3,6-11, 3,14-17 erweist sich jedoch als teilweise sperrig gegenüber dem Erklärungsmodell. Damit stellt sich die Frage, ob der Ansatz, Erweiterungen in

erster Linie als 'Kommentierungen' von vorliegendem Material zu sehen, nicht doch in manchen Fällen zu eng ist.

Aus den Prosatexten sei die Tempelrede (7,1-15) als Beispiel genommen. Der Umstand, daß LXX am Anfang einen kürzeren Text hat, weist darauf hin, daß die im MT enthaltenen näheren Umstände (V. 1f.) späterer Kommentierung entstammen. Das ist ein erstes Zeugnis für das Wachstum des Textes. Ein anderes liefert der Text, insofern er deutlich erkennbar zwei verschiedene Themen enthält: V. 3.5-7.14b-15 reden von den Bedingungen des Landbesitzes bzw. von Verlust des Landes, während V. 4.8-14a den Tempel im Blickpunkt haben und aufgrund des Mißbrauches, den man mit ihm treibt, dessen Zerstörung androhen. Da der Verlust des Landes nach V. 14b-15 eindeutig sekundär an die Ankündingung von der Zerstörung des Heiligtums angeschlossen ist, folgt daraus, daß das Drohwort gegen den Tempel den ursprünglichen 'Kern' des Abschnittes ausmacht. Die Hinzufügung des Themas 'Landbesitz/-verlust' wurde durch die Mehrdeutigkeit des Begriffes *māqôm* ermöglicht; während *māqôm* in v. 12 sicher den 'Hl. Ort' meint, liegt in V. 3.7 und V. 14 eine erweiterte, das ganze Land einschließende Verwendung vor. Folge dieser Ausweitung des Textes ist, daß das V. 4 angeschlagene Thema 'Tempel' in V. 8 erneut eingeführt werden mußte; auch einige Hinzufügungen in V. 9-12 scheinen auf diesen Prozeß zurückzugehen wie etwa V. 9b. Betrachtet man diese Analyse des Textes, so ist sie der von Thiel nicht unähnlich. Die entscheidende Differenz liegt aber darin, daß Thiel annimmt, D habe seine 'Vorlage' in die für sie charakteristische 'Alternativpredigt' umgestaltet; als jeremianischen Kern faßt Thiel nur den Anfang von V. 14. McK dagegen definiert den 'Grundbestand' zwar ähnlich (s.o.), aber der jetzt vorliegende MT weise nicht "the degree of literary shapeliness and theological deliberation" (165) auf, daß man von einer planmäßigen Redaktion reden könne. Allerdings gibt McK zu, daß dieser Text mehr als andere deutliche Zeichen einer Gestaltung aufweise. Diesen Umstand muß man unterstreichen, denn die Geschicklichkeit, mit der die beiden Themen verbunden wurden, ist doch erstaunlich. Gewiß bleibt aufrecht, daß "the brokeness of the passage cannot be overcome" (LXX), aber es ist auch fraglich, ob die Gestalter je eine solche Einheitlichkeit intendierten, wie sie McK vorauszusetzen scheint (vgl. H. Donner, *Henoch* 2 [1980] 1-30).

Als nächstes ein kurzer Blick in die sogenannten 'Konfessionen', die McK nicht in dem Maße als eine eigene Gruppe von Texten ansieht, wie es sonst geschieht. Der erste Text, 11,18-23, ist nach McK mit Ausnahme von V. 20 als Prosa zu beurteilen und daher näher an jenes Material heranzurükken, das vorliegende Texte erweitert. Mit dieser Bestimmung fällt die Schwierigkeit fort, daß V. 18 sehr abrupt einsetzt und keine Hintergründe für die Verfolgung nennt. Diese sind dann eben nicht durch Textumstellungen 'nachzureichen', sondern vielmehr den poetischen Texten zu entnehmen, welche die Erweiterungen hervorriefen. Unter dieser Rücksicht wären 11,18-29.21-23 zusammen mit 12,6 eine, allerdings 'falsche' Konkretisierung der Nöte, die der Prophet in 12,1-5 ausspricht. Nicht befriedigend erklären läßt sich, wie 11,20 als poetisches Fragment in den Prosakontext gekommen sein soll. 12,3 als Auslöser ist kein hinreichendes Argument und eine Übernahme als 20,12 ist nicht wahrscheinlich, da der Vers auch dort nicht fest verankert ist (vgl.

jedoch 254 mit 481f.). Eine andere Möglichkeit ist nach McK, daß auch 11,18f. ein ursprüngliches Stück sein könnte, das wie 12,1-5 "a secondary Anathoth-exegesis" (255) erfahren hat. Dieser Erklärung ist eher zu folgen, weil sie einfacher und ökonomischer ist. Ungeklärt bleibt trotzdem, was diese Anatot-Exegese ausgelöst haben soll. Es ist wohl anzunehmen, daß hinter ihr mehr an Absicht steht, als bloß die Gegner identifizieren zu wollen, denn dazu wäre auch an anderen Stellen genug Anlaß gewesen. Diese Schwierigkeit provoziert die Frage, ob man — das Prinzip von 'generation' vorausgesetzt — das auslösende Moment auschließlich im vorgegebenen Material der unmittelbaren Umgebung suchen muß. Methodisch ist es gewiß ein sehr sauberer Weg, aber verschließt man sich damit nicht von vornherein der Frage nach größeren Zusammenhängen?

In 15,10-21 machen die textlichen Schwierigkeiten, besonders in V. 11-14, die Entscheidung über die Struktur sehr unsicher. Die Exegeten sind hier geteilter Ansicht; die einen versuchen MT zu folgen und kommen so zu zwei Klagen Jeremias (V. 10 und V. 15-18) mit entsprechenden Antworten Jahwes (V. 11f. und V. 19-21), die anderen sehen mit LXX in V. 11 eine Fortsetzung der Klage des Propheten und erhalten so einen mehr oder weniger durchgehenden Text bis V. 18. Abgesehen wird in beiden Fällen gewöhnlich von V. 13-14; dieser Text hat in 17,3f. eine Parallele und wird daher meist ohne Rücksicht auf die textlichen Unterschiede in Kap 15 gestrichen. Will man unter diesen Umständen zu einer vertretbaren Entscheidung kommen, so ist als erstes die Textüberlieferung zu sichten. Dabei kommt McK zu dem Schluß, daß V. 11f. eher mit MT als Jahweantwort denn mit LXX als Fortsetzung der Klage zu interpretieren ist. Diese Entscheidung nimmt man dankbar zur Kenntnis, denn der sonst teilweise aus LXX und teilweise aus MT rekonstruierte Wortlaut einer Klage der Propheten ist textkritisch nicht zu rechtfertigen. Klar ist auch, daß V. 11b nur einen negativen Sinn haben kann, aber die Schwierigkeit hinsichtlich des *šrwtk* (K), bzw. *šrjtjk* (Q) in V. 11a sind so gut wie unüberwindlich. McK schließt sich heir jener Tradition an, welche die Variante *š'rjtk* bevorzugt. Erleichtert wird diese Entscheidung durch seine Deutung von V. 12; hier geht er davon aus, daß *miṣṣāpôn* auf den 'Feind aus dem Norden' anspiele und sich die Antwort daher nicht auf Jeremia allein, sondern auch auf die Allgemeinheit beziehe. Liest man V. 13f. in der nach 17,3f. korrigierten Fassung, wie es McK überraschenderweise auch tut, so mag man dieser Deutung von V. 12 etwas abgewinnen. Da aber nicht einzusehen ist, warum man bei V. 13f. vom MT abgehen soll, wird man eine Deutung auf Jeremia allein nicht ausschließen können. Dazu kommt die Möglichkeit, daß V. 12 auslösendes Moment für V. 20 gewesen sein könnte. Auf jeden Fall wäre es vom Grundkonzept des Kommentars her einer Überlegung wert gewesen, warum V. 13f. in der Form von MT an V. 11f. angefügt wurde. Unter dieser Rücksicht wäre auch weiter zu fragen, ob man *'attāh jāda'tā* in V. 15 wirklich als Einsatz der nächsten Klage nehmen kann.

Bei der Klage von 18,18-23 nimmt McK mit Thiel an, daß V. 18 eine nachträgliche Situierung darstellt. Ausschlaggebend ist neben der Prosagestalt, daß MT von V. 18 inhaltlich keine derartige Bedrohung darstellt, wie es die folgende Klage voraussetzt. Diese ist "as personal and particular that the passage cannot be explained as a cultic Gattung — a literary exemplar with a

general, representation application" (438). Man muß sie vielmehr von da her sehen, daß hier Jeremia in außerordentlich emotionaler Weise auf Anfeindungen reagiert, Anfeindungen, die ihn als Unheilspropheten betreffen und ihn veranlassen, das Unheil als Rache für sich zu erbitten. Daraus ergibt sich die Besonderheit des Textes, daß nämlich 'Verkündigung des Unheils' (V. 21-22a) und 'Bitte um Bestrafung der persönlichen Gegner' (V. 22b-23) in einem Text vereinigt sind. In dieser Erklärung kommt ganz besonders deutlich zum Ausdruck, daß McK keinen Anlaß sieht, diese Texte formkritisch zu entschärfen; dem kann man nur zustimmen. Man kann jedoch fragen, ob der Zusammenhang der beiden Schwerpunkte, 'Gerichtswunsch' (V. 21-22a) und 'Rache' (V. 22b-23), nicht noch deutlicher würde, wenn man V. 20aα: 'wird Gutes mit Bösem vergolten' als Fangfrage der Gegner auffaßt, weil dann ein ausdrücklicher Angriff auf Jeremia als Unheilsprophet gegeben ist. Allerdings wäre es in diesem Fall nicht gleichgültig, ob man in V. 19 *j^erîbaj* oder *rîbî* liest (vgl. 438). Auch die von V. 18 versuchte Situierung würde dieser Deutung besser entsprechen.

Den letzten Text, 20,7-13, sieht McK mit vielen anderen als eine Kombination zweier Einheiten an: V. 7-9 und V. 10-13. Daß die Argumente von Weiser nicht überzeugen, ist richtig, ob man aber den strukturellen Zusammenhang von V. 7-10 bzw. 11 mit den Leitwörtern *pth* und *jkl* deshalb ablehnen kann, weil *pth* in V. 7 die Vorstellung "of a virgin who has been seduced" (469) enthalten in V. 10 aber anders gebraucht sei, kann man bezweifeln. Wozu wird dieser unnatürliche Hintergrund strapaziert, wenn er ohnehin in V. 7b keine Fortsetzung findet? Damit Jeremia zum "target of general ridicule" (471) wird, bedarf es dieses Hintergrunds nicht. Fällt diese Voraussetzung, dann steht dem nichts mehr im Wege, daß man V. 7-11 als ursprüngliche Einheit betrachtet.

Die Auslegung dieses Textes zeigt aber auch ein anderes Merkmal des Kommentars, nämlich die große Zurückhaltung in theologischen Aussagen. Die grundsätzliche Position ist in der Einleitung beschrieben (vgl. XCVII-XCIX); es geht in erster Linie um die Erklärung eines in menschlicher Sprache abgefaßten Textes, aber nicht "immediately with 'God' or with a hinterland of truth claims" (XCVIII). Das hat zur Folge, daß der Zwang, von dem Jeremia in 20,9 spricht, im letzten ein Selbstzeugnis des Propheten bleibt. Ebenso ist es nach McK nicht die Aufgabe eines Exegeten, darüber zu urteilen, ob solche Aussagen 'rebellisch' oder gar 'sündhaft' seien (vgl. 474). Auch diese Selbstbeschränkung nimmt man dankbar zur Kenntnis. Soweit ein paar kurze Blikke in die Auslegung.

Abschließend bleibt zu sagen, daß dieser Kommentar in seiner gründlichen Aufarbeitung der textlichen Überlieferung wie auch in seiner methodischen Strenge und Zurückhaltung einen Markstein in der Jeremiaforschung darstellen dürfte. Für den zweiten Band wird ein Überblick über die neuere Literatur angekündigt, so daß dann nachgeholt sein wird, was man jetzt noch vermissen könnte. Man wünscht, daß der Abschluß nicht zu ferne sei.

Harrachstraße 7
A-4020 Linz

Franz D. HUBMANN

Willem S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163). VIII-136 p. 23,5 × 16. Berlin–New York 1985. Walter de Gruyter. DM 74, –.

Cette publication est plus d'une simple «théologie du livre de Joël». Estimant à juste titre qu'il n'est pas possible de présenter la théologie d'un auteur sans approfondir au préalable les problèmes d'interprétation de son ouvrage, Prinsloo nous offre un véritable commentaire de Joël. Divisant le texte en huit péricopes (hormis le titre, Jl 1,1), il les analyse chacune en suivant toujours le même schéma: délimitation de la péricope et de ses subdivisions, critique textuelle, détermination de sa structure interne, définition du genre littéraire, recherche des traditions utilisées, histoire de la rédaction du passage et, enfin, sa théologie. Comme il fallait s'y attendre, la structure symétrique ou chiastique est assez courante (mais ce n'est sûrement pas le structuralisme qui aurait présidé à la découverte de ce fait, cf. p. 81, note 5!). L'analyse des péricopes est conduite avec beaucoup d'à propos, en constante discussion avec les immenses ressources bibliographiques dont l'auteur a une connaissance exemplaire.

Cependant il est toujours possible d'ergoter sur des détails. Par exemple, au sujet de la date du livre de Joël. Constatant l'effarante diversité des hypothèses proposées, Prinsloo en arrive à la conclusion qu'il faut renoncer à la déterminer et se concentrer en revanche sur le message du livre (p. 1 et 9). Néanmoins il prend nettement position à propos du chap. 4 qu'il date sans hésitation de la période exilique (p. 105), en s'arrêtant, pour les versets 4-8, aux années autour de 515 av. J-C (p. 109ss). C'est dire que l'ensemble du livre date de la fin du VI[e] siècle. Pourquoi ne pas le dire d'emblée? Par ailleurs, d'autres péricopes ne risquent-elles pas d'être plus anciennes?

A plusieurs reprises (p. 4 et 88), l'auteur fait l'éloge de H. W. Wolff qui aurait démontré l'unité de Joël en s'appuyant notamment sur la structure symétrique de l'ensemble. Toutefois, nous apprenons en fin de parcours que l'argumentation de Wolff est insuffisante et qu'il faut procéder autrement pour étayer l'unité du livre (p. 122ss).

De même, on trouve gênant de lire qu'une réelle contribution de Wolff a été de définir le genre d'une certaine péricope (p. 25), alors que toute une phalange d'exégètes, cités plus loin, ont dit la même chose avant lui. Pour ce qui est des rapports entre la prétendue calamité naturelle qui aurait déclenché la prophétie de Joël et le «Jour de Yahvé», l'auteur estime que la première est interprétée comme un signe annonciateur de ce dernier (p. 33). J'avoue que les arguments de l'auteur ne lèvent pas mon scepticisme à l'égard de toute solution de ce genre. Mieux vaut, me semble-t-il, partir de quelques considérations fondamentales sur la nature véritable des énoncés prophétiques.

Mais ce ne sont là que des notations de détail. L'auteur se propose en tout premier lieu d'étudier la *théologie* du livre, c'est-à-dire, en ses propres termes, «ce que le livre (sous sa forme actuelle) nous dit de Yahvé» (p. 2 et 9). Il arrive à la conclusion que Joël est «un livre théocentrique» (p. 124), puisque dans chacune de ses huit péricopes Yahvé apparaît comme le vérita-

ble héros, c'est-à-dire comme le véritable acteur qui dirige les événements. Dès le premier poème (1,2-14), Yahvé est intimement associé à son pays et à son peuple et laisse entendre que c'est lui qui provoque la catastrophe. L'arrangement des péricopes obéit à un plan précis: chaque péricope reprend, en les renfonçant, les principaux éléments des précédentes. Nous sommes donc en présence d'un schéma ascendant, d'une gradation subtilement agencée. En plus, la structure de l'ensemble trahit un violent contraste entre Yahvé qui fait souffrir et Yahvé qui sauve. Il s'agit d'une «lutte de Dieu contre Dieu, lutte dont le peuple de Dieu est l'enjeu», d'une «opposition entre le Dieu caché et le Dieu révélé» (p. 55, citant H.-P. Müller). Dieu fait souffrir, mais la souffrance qu'il inflige prélude à la joie du salut. En tant que telle, cette analyse mérite l'approbation et on saura gré à l'auteur de l'avoir défendue avec un telle richesse d'arguments. Je pense tout de même qu'il faudrait la fonder encore davantage dans une saisie plus précise de la nature et de l'efficacité de la Parole prophétique.

Rue Cité-Devant, 3
CH - 1005 Lausanne

Carl-A. KELLER

Cecilia CARNITI, *Il Salmo 68.* Studio letterario (Biblioteca di Scienze Religiose, 68). 121 p. Roma 1985. Libreria Ateneo Salesiano. Lit. 15.000.

Der 68. Psalm ist ein Text, der außerordentlich viele textkritische und literarkritische Probleme stellt. Die alten Versionen weichen in der Vokalisation des Konsonantentextes häufig und auch in der Konsonantentradition öfter vom massoretisch überlieferten Text ab. Noch schwieriger gestaltet sich die literarkritische Analyse und damit auch die Versuche, den Sitz im Leben des Psalms und seine Datierung zu bestimmen. Zugleich handelt es sich offensichtlich bei Ps 68 um einen Psalm von hohem poetischen Rang und zugleich um ein Stück, dessen theologische Thematik eines großen Interesses der Fach-und Nichtfachleute sicher ist. Seine Erforschung weist eine reiche Literaturliste auf. Wer ihr eine neue gewichtige Nummer hinzufügen möchte, bedarf nicht nur einer breiten orientalistischen Schulung, sondern großer exegetischer Fähigkeiten in Analyse und Synthese. Beides zeichnet offensichtlich Cecilia Carniti aus.

Der Untertitel der Doktoratsarbeit, die von den Professoren D. McCarthy, Luis Alonso Schökel und M. Gilbert betreut wurde, — Studio letterario — grenzt die riesige Aufgabe, vor der man bei Ps 68 steht, ein auf das Formalobjekt seines literarischen Charakters. Damit wird allerdings der Basis-Bereich jeder Exegese ausgearbeitet. Ohne eine solche mühevolle Arbeit läßt sich keine exegetische Forschung "aufbauen".

Die Dissertation hat folgende Struktur: Introduzione (p. 19-22) — Kap. I: Il testo (25-44) — Kap. II: L'Organizzazione del Testo (Organizzazione tema-

tica: 45-53 — Organizzazione formale: 54-63 — Organizzazione di insieme: 64-68 — Sviluppo dell'insieme e implicazioni teologiche: 68-70) — Kap. III: Le singole sezioni: Vv. 2-7(1) 8-15(2) 16-22(3) 23-28(4) 29-36(5) (p. 71-105) — Conclusione (p. 107-112) — Excursus: La presenza di Dio in cielo e sulla terra: 113-117.

Dieser Aufbau hat seine "innere Logik" und erweist zugleich eine bemerkenswerte Effizienz.

Der Besprechung des Textes (Textkritik) und der ihm entsprechenden Übersetzung sind 20 Seiten gewidmet. Dabei genießt der TM die absolute Priorität. Die alten Versionen werden zwar eingesehen, aber kaum einmal berücksichtigt. Gegenüber der früheren Konjektur-und Korrekturverliebtheit wird hier dem anderen Extrem gehuldigt. Das wird plausibel gemacht durch Ausschöpfung aller philologischen "Möglichkeiten", wie sie insbesondere in der Dahood-Schule vorgeführt bzw. behauptet werden. Dieser äußerste Versuch, mit dem TM sogar fast ohne die kleinste Vokaländerung zurechtzukommen, ist zwar bei weitem nicht in allem überzeugend, aber in seinem Mut bewundernswert und mußte wohl einmal gemacht werden. Die künftige Textdiskussion muß jedenfalls die Autorin als Dialogpartnerin in ihr "Gespräch" einbeziehen.

Im Kap. II (Textorganisation) begegnen wir einer Untersuchung, welche die Aufmerksamkeit aller Exegeten verdient. Denn hier wird die These, mit welcher die Arbeit steht oder fällt — "Ps 68 ist ein einheitlicher Psalm!" — durch eingehende und gut abwägende Beobachtungen und Begründungen unterbaut. Im Vordergrund steht dabei die Feststellung chiastischer und konzentrischer Strukturen sowohl in den behandelten Themen wie in den jeweils gewählten sprachlichen Ausdrucksformen ("Schemata"). Mit dieser gründlichen Analyse werden sich alle künftigen Arbeiten an Ps 68 auseinandersetzen müssen. Mir scheint, daß hier ein großer Erkenntnisfortschritt zu vermerken ist.

Kap. III widmet sich der exegetischen Interpretation (im engeren Sinn genommen!) der einzelnen fünf Sektionen des Psalms. Diese werden in Untersektionen eingeteilt, die zunächst generell nach ihrer Aussage-Intention untersucht werden; darauf wird eine Analyse der Einzelverse vorgenommen (jedoch nicht bei der 4. Sektion: Vv. 23-28). Dabei werden nach den sprachstrukturellen Beobachtungen die innerbiblischen Beziehungen der Aussagen erhoben, zugleich aber in den Anmerkungen viele analoge Materialien aus dem Umfeld des Alten Orients herangezogen. Aus diesen Analysen wird in einem Resümee erneut der Schluß einer "Unità nello sviluppo del Salmo" gezogen (110s.), freilich in sehr differenzierenden Feststellungen: Eine logische Gedankenkette sei nicht festzustellen, sei aber in der Poesie auch kein Erfordernis; es gehe vielmehr um eine poetisch-assoziative Aneinanderreihung von evokativen "Bildern", die aber eine innere und tiefer anzusetzende Kohärenz verrate. Wer bei poetischen Texten eine linear-logische Gedankenführung erwarte, um auf ihre Einheitlichkeit schließen zu können, käme auch mit der außerbiblischen Poesie nicht zurecht.

Die nähere Situierung des Psalms in der Geschichte wird ausgespart, ebenso eine solche im konkreten Kultgeschehen, wiewohl der Psalm grundsätzlich als Kultlied Israels bestimmt wird. Dagegen wird im Excursus (113-

117) die Position des Psalms auf dem theologischen Problemfeld, das durch die Transzendenz-Imanenzfrage in Israel markiert wird, zu klären versucht und — wie mir scheint — auch hinreichend geklärt mit der Feststellung: "I due aspetti vengono semplicemente affermati e accettati entrambi come conseguenza del modo di essere stesso di Dio, che è un Dio grande nel cielo e insieme il Dio di Israele (v. 35bc), che ha agito nella storia di Israele, ma a vantaggio di tutta la terra (v. 36bc)".

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die vorliegende Publikation ist eine verdienstvolle Basis-Arbeit für jede exegetische Untersuchung des vieldiskutierten Psalms. Der Erweis seiner Einheitlichkeit scheint mir gelungen. Damit entfallen viele gegenteilige Hypothesen, welche die Forschung der letzten hundert Jahre gemeinhin bestimmt haben. Allerdings werden nicht alle Exegeten die vorgelegten Positionen in der Textkritik und in der Übersetzung übernehmen können. Auch in Anbetracht der verständlichen Begrenzung des Formalobjekts der Studie dürften viele Fachleute mit einem gewissen Recht die Ausklammerung der Datierungsfrage und der Frage des konkreten "Sitzes im Leben" bedauern, zumal die Verfasserin bewiesen hat, wie viel sie vom "Handwerk" der Exegese versteht und welch reiche Literaturkenntnis sie hat.

Werthmannplatz, 3 A. DEIßLER
D-7800 Freiburg i. Br.

Beat ZUBER, *Das Tempussystem des biblischen Hebräisch.* Eine Untersuchung am Text (BZAW 164). XII-198 p. + 18 Tabellen 23,5 × 16. Berlin-New York 1986. Walter de Gruyter. DM 84, —.

Z. verfolgt eine doppelte Absicht: Er will Regeln entwickeln, mit deren Hilfe Bibelübersetzer die Nuancen der atlichen Verbalsyntax präziser erfassen und wiedergeben können (er kritisiert vor allem die deutsche "Einheitsübersetzung" mit ihrem überbordenden Gebrauch des alle Konturen der Aussage verwischenden polyvalenten Präsens), und er will eine neue Theorie über das althebräische "Tempussystem" erstellen. Das erste Ziel hat er weitgehend erreicht, wie er durch sein Buch *Die Psalmen. Eine Studienübersetzung unter besonderer Berücksichtigung des hebräischen Tempus* (DBAT Beiheft 7; Heidelberg 1986) (im folgenden als *Psalmen* zitiert), gezeigt hat; das zweite Ziel hat er dessen ungeachtet nach Meinung des Rez. verfehlt trotz seines an sich sinnvollen und interessanten Versuchs, die Wiedergabe der hebräischen Verbformen durch LXX und Vulgata als methodischen Schlüssel einzusetzen.

Z. wählt einen leichten Einstieg. Den status quaestionis zu dem in den letzten Jahrzehnten mehrfach intensiv und nach Ergebnis wie Methode sehr kontrovers diskutierten Problem des althebräischen Verbalsystems und der althebräischen Verbfunktionen erarbeitet er nicht, sondern er widerlegt durch Analyse kurzer altlicher Textteile die einschlägigen Behauptungen des uralten

Lehrbuchs von Hollenberg-Budde. Z. berücksichtigt keinerlei sprachgeschichtliche oder semitistische Gesichtspunkte, sondern versucht, unvermittelt "das Verständnis der pharisäischen Traditionsträger zur Zeit Qumrans" zu erheben, zumal ihm der "romantische Glaube fehlt, wir besäßen in unserem atl. Traditionsgut authentische Texte aus Jahrhunderten israelitischer Geschichte" (S. 38 Anm. 1). Z. leugnet die syntaktische Relevanz der Opposition Kurzform — Langform innerhalb der Präfixkonjugation (auch Kohortativ und Jussiv bezeichnen in den Psalmen keine spezifischen "modalen" Inhalte, sondern dienen lediglich als poetische Stilmittel: *Psalmen*, 12ff). So reduziert sich das Verbalsystem auf die Grundopposition zwischen Suffix- und Präfixkonjugation; sie drückt weder die Aspektopposition vollendete — unvollendete Handlung noch die Aktionsarten-Opposition punktuelle — durative Handlung aus, sondern die Opposition Realis — Modalis. Außerdem lehnt er die Theorie des waw consecutivum ab und propagiert — trotz eines Verweises im Vorwort auf Otto Rössler — wieder das waw conversivum, "die reumütige Rückkehr zum altehrwürdigen waw-hippuk", nach der "Eskapade" der von ihm nicht exponierten modernen Forschung, "die außer Verwirrung und Unsicherheit wenig gebracht hat" (S. 28).

Z.s These lautet: Es gibt zwei Gruppen inhaltlich identischer Verbformen. (1) Suffixkonjugation an erster wie nicht-erster Position und mit waw coordinativum sowie Präfixkonjugation mit waw conversivum (gelegentlich auch ohne dieses: s.u.). Diese Verbformen nennt er "recto"-Formen, weil sie einen "direkten Realitätsbezug"eine "indikativische Aussage" bezeichnen. Allerdings ist recto nicht mit dem indogermanischen Indikativ (S. 118), erst recht nicht, obgleich überwiegend in vergangenen Aussagen bezeugt, mit der Zeitstufe Vergangenheit (*Psalmen*, 3) gleichzusetzen. Zukünftige Aussagen können freilich nicht in recto-Formen gemacht werden, sie sind notwendig modal. Dennoch kann recto auch "futurum exactum für abgeschlossene Ereignisse und Handlungen in der Zukunft" und Irrealis ausdrücken, der im Hebräischen im Gegensatz zum Deutschen "am direkten Realitätsbezug der Verneinung teilnimmt" (S. 138f). Deutlicher wird diese Kategorie leider nicht entfaltet. (2) Präfixkonjugation an erster wie nicht-erster Position und mit waw coordinativum sowie Suffixkonjugation mit waw conversivum. Diese heißen "obliquo"-Formen, weil sie einen "indirekten Realitätsbezug" bezeichnen und futurische sowie modale Aussagen, den Potentialis, Dubitativus und Consuetiv ausdrücken. "Grundsätzlich steht obliquo überall dort, wo modifiziert über Ereignisse und Handlungen gesprochen wird" (S. 140). Auch diese Kategorie bleibt trotz eines Verweises auf H. Weinrich undeutlich.

Z. untermauert seine These, indem er in umfassenden Statistiken und Tabellen die LXX und die Vulgata heranzieht; die LXX, weil ihr Griechisch und das atl. Hebräisch als lebende Sprachen koexistierten, die Vulgata wegen ihrer zeitlichen Nähe, ihrer besseren Überlieferung und weil Hieronymus sich auf zeitgenössische jüdische Schriftgelehrte gestützt hat. Z. vergleicht zunächst alle Belege aus der Textsammlung zur Grammatik von Wolfgang Schneider, dessen Ansatz er gänzlich ablehnt, dann alle Beispiele im Jes-Buch, in Gen 24+37, Dtn 1–4.12+13, Ri 5, 1 Kön 6–8,11, Ps 78, Ijob 1–7, Ester und Rut. Allerdings können LXX und Vulgata kompetente Informanten im strengen Sinn nicht ersetzen, sondern nur "grobstatistisch die Richtung weisen" (*Psal-*

men, 5). Z. etabliert auch im Griechischen und Lateinischen, entsprechend recto und obliquo, zwei Gruppen von Verbformen: (1) Indikativ Präsens, Imperfekt, Perfekt, Plusquamperfekt, Aorist und Konjunktiv nach cum historicum, (2) Konjunktiv, Optativ, Imperativ und Futur. Zu den einzelnen hebräischen Verbformen listet er jeweils tabellarisch auf, wie oft LXX und Vulgata sie durch eine nach seiner Theorie erwartete Verbform wiedergeben, wie oft beide abweichen und wie oft nur eine der beiden Übersetzungen eigene Wege geht. Alle Verbformen mit waw conversivum bleiben unbeachtet, weil sie im unpunktierten Text nicht sicher von den entsprechenden Formen mit waw coordinativum zu unterscheiden sind und von LXX/Vulgata mit diesen verwechselt werden konnten, so daß aus ihrer Wiedergabe über das Verständnis der hebräischen Verbformen bei den Übersetzern nichts geschlossen werden kann. Nach Ausgrenzung und Erklärung der als Sonderfälle behandelten Belege von Präsens und Imperfekt in den Übersetzungssprachen (s.u.) umfassen die Abweichungen nur ca 10% der Belege, allerdings ungleich verteilt; bei obliquo sind sie doppelt so zahlreich wie bei recto.

Z. unterteilt die Abweichungen in solche, die er auf die eine oder andere Weise mit seiner Theorie vereinbaren kann, und solche, wo dies zunächst nicht möglich erscheint. Belege der größeren ersten Gruppe erklären sich aus: syntaktischen Zwängen der Übersetzungssprache, aus literarkritischen Spannungen (hier läßt Vf. seiner Phantasie die Zügel schießen. Vgl. S. 23 zu dem von Z. rekonstruierten Grundtext von Ez 18,5-9: "Ein Moralist bekommt diesen Text in die Hand, ruft aus: 'Ha, da fehlt noch einiges!', setzt sich hin und kritzelt die Ergänzungen an den Rand, selbstverständlich in der Modalform..."), aus textfremden Glossen oder aus ideologischen Gründen (z.B. sekundäre messianische Deutungen mit Verlagerung der Handlung in die Zukunft. Oder das Gegenteil: "Es mag sein, daß man Aussagen über sein eigenes übles Verhalten lieber in der Vergangenheit begraben wollte, statt sie mit dem MT als noch ausstehend zu deklarieren" [S. 127].). Diskrepanzen besagen auch dann wenig, wenn die hebräische Vorlage zumindest im Sinn seiner Theorie verstanden werden kann und es Z. gelingt zu zeigen, warum die Übersetzungen abweichen (z.B. weil im Hebräischen auch Modalverben gern in obliquo gebraucht werden oder weil den Übersetzern die vom hebräischen Autor durch obliquo bezeichneten modalen Nuancen — des Könnens, Wollens, Sollens etc. — nicht einsichtig waren).

Man fragt sich, ob mit solchen flexiblen Kriterien nicht auch manche andere Tempustheorie abgesichert werden könnte. Zu deutlich tritt das Beweis-Interesse hervor, wenn z.B. dieselbe Präfixkonjugation für Vergangenheit in Jes 6 zunächst als Consuetiv (S. 52), später als imperfectum de conatu (S. 94) erklärt wird oder wenn Z. Übersetzungspräsens für recto in Sätzen mit göttlichem Subjekt unvermittelt so erklärt: "scheint hier eine spezifisch theologische Kategorie den Ausschlag zu geben: die Überzeitlichkeit Gottes, die sich nach Auffassung der Übersetzer am besten mit dem Präsens ausdrücken läßt" (S. 81). Soweit die Botenformel betroffen ist, hätten linguistische Erwängungen über Koinzidenz bzw. performative Rede weitergeführt als der syntaktische deus ex machina. Z. erweckt den Eindruck, als sei recto ganz auf Sachverhalte der Vergangenheit beschränkt: "Bei den recto-Formen ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß der Präsensbezug hier lediglich

Interpretament (bzw. Notlösung) der Übersetzer ist, die hebr. Grammatik hingegen diese Formen auf den indikativischen Ausdruck der Zeitstufe Vergangenheit spezialisiert hat" (S. 89). In *Psalmen*, 3, nimmt er das zurück. So bleibt zum Schaden der Theorie undeutlich, aus welchen Gründen der Hebräer welche Form gebraucht, um einen individuellen Sachverhalt der Gegenwart "indikativisch" finit zu formulieren; daß er meist statt dessen auch im biblischen Hebräisch Partizipialsatz wählt, hat Z. richtig betont.

Z. trägt einleuchtende Beobachtungen zum "Consuetiv", bezeichnet durch w=qatal-x und x-yiqtul, von LXX und Vulgata durch Imperfekt wiedergegeben, zusammen. Aber gerade hier wäre statt der Behauptung, "daß diese Tatsache nie richtig gesehen und verstanden wurde" (S. 101), eine Auseinandersetzung mit O. Rössler (Dauer, Wiederholung, generelles Präsens), W. Richter (Extratemporalis, Dauer, genereller Sachverhalt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), E. Koschmieder und A. Denz (allgemeingültiger und genereller Sachverhalt verschiedener Zeitstufen) u.a. notwendig und nützlich gewesen. Wer sich mit diesem Gegenstand befaßt, muß versuchen, z.B. extratemporale und generelle, aber zeitlich beschränkte Sachverhalte, Zustände und Kettendurative sowie Erfahrungssätze ("x hat noch immer...") zu unterscheiden und in nachprüfbare Beziehung zu den hebräischen Verbformen zu setzen. Z.s. Vorschlag, dies mittels der Kategorie Realitätsbezug zu tun, leuchtet Rez. nicht ein. Warum sollte der Itinerativ ("er tat jeweils...") einen direkten, der Consuetiv ("er hatte die Gewohnheit zu...") einen indirekten Realitätsbezug implizieren? Auch hat Z. nicht überzeugend bewiesen, daß seine recto-Formen tatsächlich den Itinerativ bezeichnen. Seine Hauptzeugen, LXX und Vulgata, mußten hier versage, denn sie besitzen seiner Ansicht nach lediglich das "in ihrer Sprache für Consuetiv und Itinerativ gleichermaßen zuständige Imperfekt" (S. 96).

Nach derartigen Erklärungen aller Abweichungen bleiben noch 24 Belege, weniger als 1/2%, übrig, die Z.s Theorie widerstehen. Sie gliedern sich in drei Gruppen. (1) Die tatsächlich noch nicht befriedigend erklärten poetischen Belege, vornehmlich im Jes-Buch, die Präfixkonjugation für das Sprechen YHWHs gebrauchen. Z.s Lösung allerdings, *'MR* hafte "sprachgeschichtlich" die Bedeutung "befehlen" so stark an, daß es als "modalisierendes Verb" auch in obliquo gebraucht werden konnte, überzeugt schon deshalb nicht, weil die hebräischen Verben für "befehlen" diese syntaktische Eigenheit nicht zeigen. Hier wurde die Gegenprobe unterlassen. (2) Die poetischen Sätze, deren yiqtul am Satzanfang die Bedeutung eines wa=yiqtul hat. Z. erklärt dies als dichterische Freiheit und leitet die syntaktisch waghalsige These ab, "daß schon ein lediglich gedachtes waw das Tempus umzukehren vermag" (S. 134). Er übersieht die Belege, deren yiqtul an nicht-erster Position ebenso funktioniert (vgl. Ex 15). Ein Blick auf das Ugaritische hätte eine sprachgeschichtliche Erklärung nahegelegt: narrative Funktion der Präfixkonjugation Kurzform, die ursprünglich weder an die erste Position im Satz noch an die Verbindung mit wa gebunden war; das ist unter den Stichworten altyahwistische Poesie und archaisierender Stil ausführlich diskutiert worden. Diese Auskunft scheidet freilich für Z. schon deshalb aus, da er die einschlägige Funktionsdifferenz der Lang- und der Kurzform der Präfixkonjugation leugnet. Seine diesbezüglichen Ausführungen S. 143ff sind u.a. deshalb schwer verständlich, weil

(nach brieflicher Auskunft des Vf.s) die dort interpretierte Tabelle Nr. 18 fehlt (sie kann beim Verlag angefordert werden) und die Tabelle 19 fälschlich die Ziffer 18 erhalten hat. Pace Z. ist die morphologische Opposition Kurzform-Langform im Hebräischen nicht nur bei den verba III-vocalis, sondern auch bei den verba mediae vocalis und im H-Stamm der dreiradikaligen Verben bezeugt, und begegnen die "Conversiv-Formen" auch außerhalb des "Bibel-Hebräischen und seines direkten Umkreises", einschließlich Mescha-Stele (S. 140), nämlich im Phönikischen ('HRM Z. 2), im Altaramäischen (ZKR von Hamat Z. 11.15), in der Bileam-Inschrift von Deir 'Alla und im Jaudischen (Panammuwa II von Sam'al Z. 5).

(3) Präfixkonjugation für individuellen Sachverhalt der Gegenwart in nicht-rhetorischen Fragen wie: "Woher kommst du?" Ein Blick über sein Textkorpus hinaus hätte Z. gezeigt, daß gerade in Fragesätzen der Prosa wie der Poesie Präfixkonjugation (Langform) hierfür verwendet wird. Dann freilich bezeichnet eine obliquo-Form einen Realis, und Z.s Theorie ist widerlegt. Er weicht statt dessen auf die unglaubhaft klingende Alternative aus, entweder habe man in "der im Orient so wichtigen und häufigen Frage nach dem Woher im Hebr... einen grundsätzlichen Zweifel an der Aussage des Befragten" mitklingen lassen und durch obliquo angedeutet, oder "man billige den entsprechenden Fragepartikeln fakultative Umkehr-Funktion zu" (S. 135)! Eine derartige "fakultative Umkehrfunktion" spricht er z.B. auch der Partikel 'z zu. In einem Aspektsystem sind dagegen die Präfixkonjugationen (Langform) nach 'z für individuellen Sachverhalt der Vergangenheit leicht zu erklären; 'z weist darauf hin, daß die vergangene Handlung in ihrem Verlauf betrachtet wird. Auch das freilich würde Z.s Theorie sprengen. Die letzten Beispiele machen besonders deutlich, daß Z. die Sekundärliteratur zu Sprachgeschichte, Verbalsyntax und Verbal-Noetik zu wenig heranzieht, trotz seiner umfangreichen Statistiken Einzelphänomene zu stark isoliert und systemfremde ad-hoc-Erklärungen für Abweichungen zuläßt.

Für den größeren Teil der Belege treffen Z.s Übersetzungsvorschläge zu; gegenüber Bibelübersetzungen wie der Einheitsübersetzung, die in Teilen tatsächlich den Eindruck vermittelt, sie sei auf der Basis von Hollenberg-Budde erarbeitet worden, bedeutet das einen deutlichen Fortschritt. Z.s Theorie bedeutet aber keinen Fortschritt in der semitistisch-hebraistischen Diskussion um das hebräische Verbalsystem: Die sprachlichen Fakten sind nicht richtig erhoben, und die Analyseinstrumente sind zumindest teilweise unklar und ungeeignet. Die Kritik wurde an Einzelentscheidungen bereits verdeutlicht. Abschließend seien zwei Haupteinwände genannt. (1) Zwar ist der Vergleich mit LXX und Vulgata an sich sehr sinnvoll. Aber nicht umsonst fehlen bisher Darstellungen der Syntax beider Übersetzungen. Zu kompliziert ist deren eigenes Verbalsystem; zu oft ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, wo tatsächlich Sprachstruktur und wo vergewaltigender Übersetzungskompromiß vorliegt. Die je differenzierte Vielfalt der Verbformen des LXX-Griechisch und des Vulgata-Lateinischen in eine Zweiergruppierung zu pressen und diese auch noch mit Kategorien zu erklären, die weder in der Gräzistik noch in der Latinistik erprobt sind, ist ein methodisch illegitimes Verfahren. (2) Indikativisch — modal ist Z.s zentrale Funktionsopposition für die morphologische Opposition zwischen der recto- und der obliquo-Formengruppe. Schon der

Terminus "indikativisch" ist in gebrochener Weise auf die morphologische Basis bezogen, denn Z. führt zum cum historicum aus: Es "verlangt zwar den Konjunktiv, also eine Modalform, ist aber unzweideutig die indikativische Feststellung eines Faktums in der Vergangenheit, weshalb ich diese Vorkommen in der Folge auch konsequent unter die indikativischen Verbformen einreihen werde" (S. 40). Bei der Kategorie "modal" ist noch viel weniger zu sehen, in wieweit sie eine Gruppe von Formen (und warum nur diese) oder eine Funktion meint. Bezüglich des Präsens wurde das bereits diskutiert. Warum jedes Futur (I) modal sein soll, wenn doch das (angebliche) Futur II dem Realis zugeordnet wird, bleibt dunkel (beziehungsweise wird nur verständlich aus dem Bemühen, die dafür gewählten hebräischen Verbformen im Rahmen dieser Theorie zu interpretieren). Schließlich gesteht Z. selbst ein, er wolle "den an sich schon vieldeutigen Ausdruck 'modal' als Restkategorie auf alle Fälle ausdehnen, wo die hebräische Grammatik (teilweise für uns nicht mehr nachvollziehbar) eine Modifizierung der Aussage versteht" (S. 141). Ist der "Indikativ" nicht auch eine "Modifizierung der Aussage", und warum wird nur er isoliert? Mit einer derartig zwiespältigen und unklaren Basiskategorie wie der so gefaßten Modalität ist nachprüfbarer Erkenntnisfortschritt nicht zu gewinnen.

Eberhard-Karls-Universität
Keplerstr. 17
D-7400 Tübingen I

Walter Groß

Werner Strothmann, *Konkordanz zur syrischen Bibel.* Der Pentateuch. Teil I: A-D. 619 p. Teil II: H-L. 1312 p. Teil III: M-'A. 1965 p. Teil IV. P-T. 2556 p. 24,5 × 17,3. Wiesbaden 1986. Otto Harrassowitz.

Après la parution en 1973, de la Concordance de l'Ecclésiaste et de celle du Psautier en 1976, voici qu'au terme de 10 ans de travail, le Prof. W. Strothmann vient de publier les 4 volumes de la Concordance du Pentateuque syriaque. On ne peut que se réjouir de constater qu'un pas considérable vient d'être franchi vers l'élaboration d'une Concordance englobant tous les livres de la Bible syriaque.

Sur le plan de la présentation typographique, j'ai été agréablement surpris des progrès réalisés par rapport à la Concordance du Psautier. Ayant maintes occasions d'utiliser celle-ci dans mon enseignement, je me suis toujours senti quelque peu rebuté par la petitesse et la finesse des caractères syriaques. Ici, au contraire, les entrées, citations et références ont été disposées sur une seule colonne au milieu de chaque page, ce qui a permis un net agrandissement de tout l'ensemble. En outre la qualité et la teinte du papier contribuent elles aussi à rendre plus agréable la consultation de l'ouvrage.

Le texte de référence choisi est comme pour le Psautier constitué par deux éditions de la Peshitta, celle de la Polyglotte de Walton (Londres 1653-

1657; réimpression Graz 1963-1965) et celle de la Bible d'Ourmia (1852). Dès 1973, dans son Introduction à sa Concordance de l'Ecclésiaste, le Prof. Werner Strothmann avait écarté le célèbre Codex Ambrosianus édité photographiquement par Ceriani (Milan 1876-1883). Ce Codex, selon lui, est impropre à servir de texte de base à cause des erreurs et des leçons spécifiques qu'il contient. De son côté, le P. de Halleux, dans son compte-rendu de la Concordance du Psautier estimait regrettable que cet instrument de travail «se trouve basé sur des éditions destinées à se voir bientôt définitivement dépassées» (*Le Muséon* 90 [1977] 459). Ces remarques, me semble-t-il, restent valables pour la Concordance du Pentateuque. Et celle-ci se trouve même être en retrait sur un point précis. L'éditeur, sans doute pour des raisons techniques, n'a pu insérer, cette fois-ci le parallèle hébraïque de chaque racine syriaque. On ne peut que déplorer une telle absence.

Mais surtout, j'estime tout à fait regrettable l'absence totale de coordination et de collaboration entre les réalisateurs et éditeurs de ces concordances et les éditeurs du texte au *Peshitta Institute* de Leyde, lequel, on le sait, a choisi comme texte de base le Codex Ambrosianus écarté par l'équipe de Göttingen. Je ne possède ni les informations ni la compétence requises pour émettre un jugement autorisé sur les raisons scientifiques, techniques et économiques qui ont déterminé les options divergentes des uns comme des autres. Mon point de vue est celui du «consommateur» qui a le droit, je pense, d'exprimer son avis sur un «produit» dont il a à faire un usage quotidien.

Il va sans dire que, dans ces lignes je n'ai jamais entendu mettre en cause le très haut niveau de compétence scientifique et technique dont font preuve tous les membres de l'équipe qui élaborent ces instruments de travail indispensables à tous ceux qui, à des titres divers, s'appliquent à «scruter les Ecritures».

Piazza Santa Maria Maggiore, 7 — René LAVENANT S.J.
00185 Rome

Novum Testamentum

Pierre GRELOT, *Les Paroles de Jésus Christ* (Introduction à la Bible, édition nouvelle — 7). 364 p. 22 × 14,8. Tournai 1986. Desclée Editeurs.

L'*Introduction critique au Nouveau Testament* (Introduction à la Bible, t. 3) publiée en 1976-1977 comprenait cinq volumes. Cinq autres volumes sont appelés à les compléter, eu égard aux nouveaux problèmes posés depuis lors et ayant fait l'objet de diverses publications. Les deux premiers ont paru. Tous deux sont l'œuvre de P. Grelot. L'un (*Evangile et histoire* [1985]) s'atta-

che aux récits évangéliques. L'autre, sur lequel porte cette recension, étudie les *paroles* de Jésus. L'ouvrage se divise en trois grandes parties. Après une introduction méthodologique où l'auteur énonce les principes aptes à guider le lecteur des textes, vient une série d'applications concrètes. Celles-ci se répartissent en quatre catégories: sentences isolables, «sentences encadrées» (nouvelle version de la terminologie de la *Formgeschichte*), paraboles et prières. La troisième partie est une conclusion, en fait composite puisqu'elle examine d'abord les groupements des paroles de Jésus en discours avant de présenter une synthèse proprement dite de l'ouvrage.

Le but de celle-ci est de faire participer les lecteurs cultivés des évangiles à une tâche estimée indispensable en leur offrant des instruments adaptés assortis d'exemples. Cette tâche consiste à accueillir comme un authentique message de Jésus les paroles de lui que rapportent les évangiles. Mais cette médiation évangélique est-elle digne de foi? Les objections ici ne manquent pas. Aussi l'auteur s'efforce-t-il d'en venir à bout par une distinction, qu'il juge utile de reprendre à son compte, entre l'«historique» et l'«historial». L'un, dans le cas présent, implique la pure répétition verbale des paroles de Jésus; l'autre, c'est la parole dans sa dimension fonctionnelle à la lumière de la foi post-pascale. Seule cette dernière parole nous est directement accessible. Mais cela ne doit pas stériliser au départ l'enquête qui vise à remonter de l'«historial» à l'«historique», bien que la tâche soit ardue et que le résultat demeure aléatoire («il existe autant de problèmes que de paroles particulières de Jésus»: p. 339). Au demeurant, pour le croyant, «la 'vérité' du 'témoignage' ne doit pas être confondue avec la banale exactitude 'historienne': elle englobe la compréhension totale du mystère de Jésus Christ, qui fait l'objet de l'annonce évangélique» (p. 333-334).

Comme dans le volume précédent, P. Grelot a pris soin de prolonger l'«historial» des textes par une méditation qui s'inspire des Exercices de saint Ignace, la «composition du lieu» étant suppléée par les rédactions évangéliques elles-mêmes. L'exégète décline à juste titre toute responsabilité quant au contenu du «colloque» (p. 67-68).

L'ouvrage, dans sa seconde partie, fournit un grand nombre d'études de textes dont il est impossible de donner ici le détail. Cela va des sentences sur l'accueil des disciples missionnaires à la prière de Jn 17 en passant par l'épisode du paralytique pardonné ou la scène de Césarée de Philippe (rien cependant sur la Passion et les christophanies pascales). On saura gré à l'auteur d'avoir mis à contribution son exceptionnelle compétence en araméen, mais tout autant d'avoir manié avec sagesse le recours à la langue originale. Malgré leur virtuosité, les essais de rétroversion sont présentés comme approximatifs, vu le doute qui continue de planer sur les caractéristiques exactes de l'araméen galiléen parlé par Jésus. D'autre part, les aramaïsmes dans le grec ne sont pas une garantie absolue d'authenticité, car ils «peuvent éventuellement être dus à un auteur araméophone qui s'est efforcé d'écrire en grec» (p. 51). Chacune de ces études constitue une petite monographie doublée d'une bibliographie commentée. Nul ne s'étonnera que l'auteur n'obtienne pas l'accord de ses pairs en tous les cas. Pour ne mentionner que ceux qui ont trait au domaine documentaire, faut-il, par exemple, nécessairement envisager une source spéciale pour Lc 21? S'il n'est pas question du temple mais seulement

de Jérusalem en 21,20-24, c'est tout aussi bien que Luc a voulu éviter le cryptogramme de Mc 13,14, dans la perspective révolue de la prise de la ville (cf. 19,41-44). L'ensemble du discours se conçoit aisément comme une relecture de Mc (avec réminiscence des données recueillies au ch. 17) adaptée aux circonstances et à la théologie lucanienne de l'histoire. D'aucuns déploreront aussi la part trop discrète (voir cependant p. 285, 317 et 322) faite à la *Quelle*. L'auteur, qui présente les *logia* de Papias sans l'ombre d'un doute, hésite par ailleurs à admettre qu'il a existé «des recueils évangéliques en araméen *écrit* dont dépendraient nos évangiles grecs» (p. 54). Mais peut-on passer aussi rapidement sur le document Q, alors qu'aujourd'hui bon nombre d'exégètes prennent cette hypothèse au sérieux, dans l'espoir d'accéder aux communautés palestiniennes d'avant 70? Un travail du genre de celui que s'est imposé P. Grelot suppose des choix qui ne sauraient intimider l'usager. Dans son ensemble néanmoins, cette série d'exemples révèle un exégète averti et un bon pédagogue, ne serait-ce que par le stimulant qu'il apporte en vue d'une recherche ultérieure.

Mais ce qui constitue l'intérêt spécifique de cet ouvrage et de celui qui l'a précédé, c'est, peut-on dire, leur *Sitz im Leben*. Personne parmi les exégètes de langue française n'ignore la polémique menée par P. Grelot (*Evangiles et tradition apostolique. Réflexion sur un certain «Christ hébreu»* [Paris 1984]) en réponse aux attaques injustes et incompétentes de C. Tresmontant (*Le Christ hébreu. La langue et l'âge des évangiles.* Présentation de Mgr Jean-Charles Thomas [alors évêque d'Ajaccio] [Paris 1983]). Ce dernier auteur, professeur de philosophie à la Sorbonne, accusait l'exégèse catholique contemporaine de s'être mise à la remorque de Bultmann et de la critique allemande en général, d'inspiration kantienne, pour ruiner tout le fondement objectif et historique de la vérité évangélique. En même temps il proposait une théorie dont P. Grelot n'a pas eu de peine à démontrer l'invraisemblance (voir aussi la recension de P. Benoit, dans *RB* 91 [1984] 432-434, et E. Rasco, «Deformación y formación de los Evangelios. De Claude Tresmontant a Pierre Grelot», *Greg* 67 [1986] 329-339). On trouve l'écho tamisé de cette polémique dans le présent ouvrage, notamment dans deux excursus, l'un sur «La question des langues dans le Judaïsme palestinien» (p. 45-47), l'autre concernant «Les recherches sur les aramaïsmes des évangiles» (p. 52-54). L'auteur, à l'inverse d'une supposition sans doute un peu rapide de savants contemporains, se montre réticent au sujet de l'emploi de l'hébreu comme langue parlée dans le peuple en Palestine. Parmi les exemples qui incitent à la prudence, les documents de la seconde révolte limitent l'hébreu aux actes officiels, comme «langue d'État... en rapport étroit avec la révolte nationaliste». L'épigraphie tombale est majoritairement araméenne, puis vient le grec. Quand les auteurs du NT parlent d'«Hébreux» ou emploient l'adverbe *hebraïsti*, il s'agirait d'idiome local *non grec* et, tout aussi bien, de l'araméen: les noms de lieux «hébreux» dans Jn sont tous donnés en araméen. Quant aux sémitismes des évangiles, ils ne relèvent pas nécessairement d'une *traduction* d'un original sémitique et les exégètes doivent «se défier en particulier des soi disant 'fausses traductions' qu'on trouverait dans le grec» (p. 54).

Mais les mises au point de P. Grelot vont au-delà des considérations philologiques. La polémique s'étant au moins momentanément calmée, il re-

prend la plume pour exposer, plus sereinement, une «troisième voie» (p. 63). Elle tient le milieu entre la critique bultmannienne, d'une générosité quasi totale envers le pouvoir créateur de la communauté et la négation des intermédiaires entre Jésus et les évangiles. En fait, P. Grelot combat sur deux front et, tel le roi Jean le Bon, doit se garder à droite comme à gauche. On ne lui reprochera pas, tant l'exercice est difficile, de laisser de temps en temps un arrière-goût de justification ni de pencher du côté des concessions à l'adresse de ses ennemis réels ou éventuels. Mais était-il indispensable, par exemple, de remplacer l'«erreur monumentale des théoriciens de l'"eschatologie conséquente'» par un autre théorie, assurément plus nuancée mais qu'on aurait tort d'imaginer au terme d'une rigoureuse enquête historique (p. 29-31)? La recherche sur l'eschatologie de Jésus, sur le rapport Règne de Dieu-Église, sur l'alternative monde ou communauté, est loin d'être parvenue à des conclusions unanimement admises. Ou encore: tout en laissant entendre le caractère désuet de tel décret de la Commission biblique porté en 1907, est-il de l'intérêt du lecteur d'apprendre que les discours de Jésus dans le quatrième évangile, s'ils ne sauraient relever de la «sténographie» (p. 326) ni «du reportage pris sur le vif» (p. 268), n'en reproduisent pas moins la «substance de l'enseignement du Sauveur» (p. 268, dans une citation de Mgr Ruch, évêque de Strasbourg de 1919 à 1945)? On peut craindre qu'ici «substance» se distingue mal de «subterfuge». Il serait plus utile de dire clairement et une fois pour toutes que le quatrième évangéliste, tout en recueillant çà et là des logia traditionnels, fait parler Jésus et que l'Église a reconnu dans ces paroles l'expression de sa propre foi, dût-on, par là, déplaire à ceux qui a priori ont refusé de se laisser convaincre.

Ces quelques réactions critiques ne visent en aucune manière à déprécier la tâche considérable que P. Grelot s'est imposée. Vu les circonstances, elle est d'un grand secours et ses résultats sont excellents. Ils méritent d'être exploités au-delà du secteur «hexagonal» témoin des joutes récentes qui ont suscité l'entreprise. Quant au ton «engagé» et personnel de l'ouvrage, il ne nuit pas à sa qualité, bien au contraire.

Avenue J. Rieux, 33
F - 31500 Toulouse

Simon LEGASSE

C. P. THIEDE, *Die älteste Evangelien-Handschrift?* Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments (Theologische Verlagsgemeinschaft). 80 p. 19 x 12. Wuppertal 1986. Brockhaus.

Con il largo respiro di una perorazione ben equilibrata in ogni sua parte, C. P. Thiede si propone di trasmettere al proprio lettore il convincimento che il frammento 7Q5 della settima grotta di Qumran, sia effettivamente da identificare con il Vangelo di Marco 6,52-53. L'argomentazione, condotta con

molta sicurezza, sviluppa temi di ordine metodologico ed affronta tutte le problematiche squisitamente tecniche connesse con la particolare natura del testo studiato. E quando le motivazioni archeologiche, paleografiche, testuali autorizzano conclusioni sufficientemente fondate, la ricerca assolve al primo suo compito; ad altri, in un momento successivo, toccherà di valutarne appieno le conseguenze.

Il discorso prevede l'avvio apparentemente da lontano, con l'esame del celeberrimo P. Ryl. III 452 — P^{52} nella lista ufficiale dei papiri neotestamentari — con Giov 18,31-3/18,37-8, il più antico frammento sinora conosciuto. Non è solamente l'alta datazione proposta per il pezzo (da collocare cronologicamente nel primo quarto del secondo secolo) ad essere sottolineata dal Thiede, il quale, giustamente, rimarca l'incondizionata accettazione ed il favore goduto nel dibattito degli studiosi da parte di un frammento tanto piccolo e non privo di particolarità testuali. Ed a buon diritto non si vede perché queste medesime due caratteristiche rivestano un ruolo del tutto sfavorevole nella valutazione di 7Q5.

L'analisi del pezzo da Qumran occupa le pagine successive (pp. 37-50), nelle quali vengono ribaditi i dati archeologici (con il *terminus ante quem* del 68 DC) e sono evidenziate le peculiarità paleografiche e librarie, quali la stesura su rotolo e la netta separazione delle diverse sezioni narrative mediante lo spazio bianco. La struttura sticometrica dell'originaria colonna impone la presenza di una variante testuale, simile per qualità a quelle postulate per P. Ryl. III 452. Il controllo ed il confronto tra le diverse letture proposte e decisive agli effetti della identificazione (pp. 44-48) non pregiudicano minimamente la conclusione che riconosce nel papiro, scritto prima del 68 DC, il passo evangelico di Marco. Quali e quanti siano gli spazi che si aprono, su questo tema, alla ricerca futura, appare con molta chiarezza dalle pagine conclusive («Die siebte Höhle von Qumran — Ihre Texte und ihre Benutzer», pp. 55-63) che passano in rassegna tutto il materiale scritto ricavato dalla stessa grotta 7 e suggeriscono qualche connotazione circa la comunità che a Qumran aveva trovato e fissato il proprio insediamento.

È motivo di gradevole sorpresa — e titolo di non poco merito per l'editore — veder proposto un argomento di grande interesse, sin qui possesso esclusivo degli specialisti, nelle forme accessibili anche ai lettori meno iniziati; sensibile alle esigenze di un pubblico più vasto, l'autore ha provveduto a fornire pagine di limpida scrittura, rigorosamente documentate dalla serie delle note finali (pp. 65-80). La vigorosa energia, con la quale è sostenuta la tesi, in nessun momento conferisce alla esposizione i modi ed i toni della polemica, della quale il *candidus lector* percepisce echi attenuati.

Questa nuova trattazione sistematica del problema non può non acquisire una propria specifica rilevanza anche agli occhi di quanti hanno seguito gli sviluppi del relativo dibattito; in particolar modo, coloro che non condividono la tesi del Thiede dovranno almeno soffermarsi su alcune considerazioni riproposte nel libro. Fondamentale è la riflessione circa l'opportunità di valutare globalmente il contesto archeologico e librario della settima grotta di Qumran; solo per questa via il materiale appare nella prospettiva corretta ed i suoi tratti si delineano sufficientemente illuminati. Sarà il lettore, sgombro di pregiudizi, ad accettare o a respingere le soluzioni proposte alle molte que-

stioni particolari; a questo fine, l'autore gli offre elementi oggettivi di giudizio, non disgiunti da qualche personale intervento nell'approccio del problema testuale. Non manca una buona riproduzione fotografica di P^{52} (trascritto con qualche menda tipografica di troppo), 7Q4, 7Q5 e di P. Oxy. 38,2831 utile per «Ein Vergleichsbeispiel aus der Arbeit der klassischen Philologie»: Menander, Samia 385-390 (pp. 48-50).

Piazza Sansovino, 2/1
34100 Trieste

Sergio DARIS

Jacob KREMER, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung.* Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46. 384 p. 22,5 × 14,5. Stuttgart 1985. Verlag Katholisches Bibelwerk. DM 44,—.

Cet ouvrage de large envergure se situe au confluent des deux lignes qui caractérisent l'œuvre de Jacob Kremer, professeur à Vienne. Aux travaux sur la résurrection, soit celle de Jésus, soit celle des chrétiens (publications régulières depuis 1966), se joignent ceux sur l'herméneutique (e.a. *Die Bibel lesen — aber wie?* [[9]1985]). Jn 11,1-46 offrait la possibilité de conjuguer ces deux approches. «D'après l'expérience de beaucoup [J.K. le note lui-même p. 321] le message de ce texte se perd aujourd'hui dans le vide sans avoir de l'effet. Voilà un défi pour tout chrétien, et en particulier pour les prédicateurs et les cathéchistes». J'ajouterais: et non moins pour des «exégètes en Eglise» comme le prof. Kremer. De plus, ce récit peut servir de pierre de touche de l'exégèse moderne en général: «Ici, d'une part, le pouvoir de Jésus sur la mort a été représenté en images plus vives que nulle part ailleurs; d'autre part, c'est précisément le tableau de cette résurrection d'un mort qui donne lieu à nombre de questions et de doutes, d'autant plus que la psychologie, la sociologie et la linguistique nous permettent d'entrevoir d'une façon toute nouvelle la naissance de traditions et textes pareils» (p. 9). J.K., qui s'est occupé de ce chapitre central de Jn depuis de longues années (p. 7), était à même de relever le défi.

J.K. organise son ouvrage en trois parties. La première partie comprend une étude du texte de Jn 11,1-46, à l'aide des méthodes linguistiques et historico-critiques (p. 11-109). La seconde partie, l'apport le plus original du livre, est consacrée à l'histoire de sa réception et de son interprétation, dans le domaine de la religion et de la culture, vingt siècles durant. Seize reproductions complètent l'exposé (p. 111-328 [!]). Enfin la troisième partie circonscrit le message: réflexions herméneutiques et lecture «spirituelle» (p. 329-371). Une homélie annexe souligne une dernière fois la visée pastorale de l'œuvre (p. 373-375). L'ouvrage s'achève avec un index des noms propres (p. 376-384 [!]). Chacune des trois parties se subdivise en plusieurs chapitres. Ceux-ci s'ouvrent par une annonce méthodologique du sujet et se terminent

par un résumé. Dans l'ensemble, la qualité de la présentation typographique correspond au travail d'érudition accumulé; le souci de clarté pédagogique rend la lecture facile et agréable.

Des questions générales se posent déjà à ce stade. Est-ce qu'il y a un rapport entre les trois parties de l'ouvrage? Comment le définir? La troisième partie, qui paraît être la clef de voûte, est à peine en continuité organique avec les précédentes. Elle n'est pas l'évaluation de la *Wirkungsgeschichte* à laquelle on s'attendait. Quelle est le rapport entre le lecture «spirituelle» aux p. 346-371 et l'analyse philologique du texte aux p. 50-80? Où se trouve la synthèse théologique qui devrait sous-tendre et couronner cette vaste étude?

La première partie débute au chap. 1 par le texte grec de Jn 11,1-46 (= [3]GNT), réparti in extenso sur trois pages. Il fait face à une traduction quasi-littérale, qui parfois n'est pas sans faire quelque violence au génie propre de la langue allemande. La synchronie (chap. 1) précède la diachronie (chap. 2). L'intérêt des analyses diachroniques (hypothétiques par nature) consiste surtout dans le fait qu'elles confirment (c.q. expliquent) après coup les résultats de l'analyse synchronique (cf. p. 95 et 108). Celle-ci est menée de façon éclectique, tout en renonçant à «la terminologie entêtée des linguistes» (p. 24, n. 11). J.K. s'inspire d'abord des linguistes allemands; les structuralistes français sont moins prisés. Parmi les différentes opérations linguistiques s'avère spécialement féconde la formalisation du texte selon les trois critères: «Erzählerbericht»: l'aspect narratif du récit, «wörtliche Rede»: discours direct, et «Erzählerkommentar»: commentaire du narrateur (p. 26-27). Cette analyse manifeste dans le récit «un double centre de gravité: la résurrection du mort comme centre de gravité quant à l'action (*Handlungsschwerpunkt*) et l'autorévélation de Jésus comme centre de gravité quant au sens (*Sinnschwerpunkt*)» (p. 29). D'une façon analogue, J.K. distinguera plus loin deux points d'intérêt dans l'intention du narrateur. Le premier et le plus important réunit trois éléments: la révélation du pouvoir de Jésus sur la mort; le rapport de ce pouvoir à la gloire de Dieu et à la glorification du Fils; l'appel à la foi du lecteur (cf. Jn 11,4.42). L'autre est secondaire: l'information, assez pauvre d'ailleurs, sur la maladie, la mort et la résurrection de Lazare (p. 36-38; cf. p. 80).

Une lacune pénible défigure ce chapitre. J.K. ne souffle mot de la structure littéraire de son texte. Ce qu'il présente comme composition (p. 24-26) est simplement une évocation descriptive des différentes scènes. L'emploi des indices littéraires ou narratifs est à peu près nul.

Dans l'analyse détaillée du récit (p. 50-80), la minutie de l'auteur finit par nuire à la vue d'ensemble en pesant avec trop de soin les particularités du texte. D'autre part, un surcroît de finesse grammaticale (E. Delebecque, *Bib* 67 [1986] 89-97, sur les vv. 14-15) ou de sens théologique (A. Vanhoye, *Vita Consacrata* 22 [1986] 556-557, sur l'action de grâces aux vv. 41-42) nous apportent déjà des précisions, voire même des corrections. Des études citées se dégage une belle correspondance entre χαίρω (v. 15) et εὐχαριστῶ (v. 41), qui n'a pas été perçue par J.K.

Au chapitre diachronique nous retrouvons sous une forme différente la distinction signalée plus haut entre l'intérêt principal et l'intérêt secondaire. Dans le cadre de la *Traditionsgeschichte*, trois essais de reconstruction sont

présentés (la Sèmeia-Quelle, une source présynoptique et enfin le «récit primitif» [Document C] de Boismard/Lamouille). Ensuite, passant à la *Redaktionsgeschichte*, l'auteur envisage l'hypothèse de plusieurs (event. fragments de) traditions orales ou écrites. Or, toutes ces reconstructions coïncident dans le fait que l'information originale fut centrée sur le sort de Lazare. C'est seulement après coup que l'empreinte spécifique, condensée au v. 25, aurait été ajoutée par le travail rédactionnel de l'Evangéliste (p. 94-95).

J.K. s'efforce visiblement de ne pas dissocier trop ces deux «centres de gravité», ces deux «points d'intérêt», une dissociation qui favoriserait l'opinion qu'«à la limite [Jn 11] pourrait n'être qu'un paradigme» (cf. A. Descamps, «Une lecture historico-critique» [1981] 60). En fait, entre les paroles de Jésus, qui culminent aux vv. 25-26, et l'épisode raconté, le rapport ne se laisse pas délayer en une simple suture rédactionelle. Le sens qui s'exprime aux vv. 25-26 n'a sa plénitude qu'en tant que sens de l'événement raconté (donc même au niveau synchronique). Chaque récit évangélique ne se situe-t-il pas sur cette ligne de partage précaire entre deux pentes où l'expression du sens et de l'événement s'équilibrent? Sans céder au sens (litt. gnostique) ni à l'événement (litt. apocryphe), l'auteur a su discerner le moment dans l'histoire de la tradition où le sens s'est déployé suffisamment et où l'événement raconté a atteint son juste degré de transparence (cf. Jn 14,26; 16,13), et c'est alors que le récit a trouvé son statut définitif (cf. R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Evangiles* [1978] 142-144). Voilà pourquoi l'iconographie des églises orientales, qui précisément réunit «Erzählerisches und Symbolisches» (ainsi J.K. à la p. 219), nous livre les meilleures commentaires évangéliques (cf. le trop bref commentaire des p. 161 et 219-220). Plus spécialement pour «l'Evangéliste de l'Incarnation» le message ne se lit que dans le visible, il ne s'entend que par ce qui est audible, il ne devient concret que dans ce qui est touchable et sensible (D. Mollat). L'Eglise de l'Antiquité le savait bien, comme J.K. lui-même la démontre. Les faits ne s'évanouissent pas devant la lumière dont ils témoignent. Au niveau littéraire du texte déjà «la réalité des événements est la condition même du symbolisme joannique» (I. de la Potterie, *Didaskalia* [Lisbonne] 14 [1984] 214). L'oublier serait se condamner à une pâle exégèse exsangue d'un texte auquel seule une lecture moralisante pourrait redonner quelque actualité. J.K. a-t-il échappé en tout point à ce danger?

En rapport étroit avec ce problème se pose la question de l'historicité des événements relatés: un des points névralgiques qui certes auraient pu retenir J.K. de traiter publiquement une matière si explosive (voir son aveu p. 7). Quelle est la position qu'il adopte? En tant qu'historien J.K. ne se sent pas capable d'affirmer ni de nier l'historicité des faits. Quelle que soit l'hypothèse sur laquelle on s'appuie (un développement graduel d'un récit primitif, aboutissant à cette narration circonstanciée, aux traits presque légendaires, ou bien — ce qui est plus probable — un fait miraculeux interprété dès l'origine comme la résurrection d'un mort, à tort ou à raison selon nos critères), dans les deux cas on se heurte, tôt ou tard, au fossé infranchissable entre le fait historique et sa sédimentation dans le langage humain. Celui-ci est accessible pour nous; Jésus ne l'est que par son interposition (p. 82 et 109). Après avoir parcouru la *Wirkungsgeschichte* (l'auteur a dû sélectionner ses matériaux; per-

sonne ne lui en voudra; pourtant l'absence au 16e siècle d'un Tolet et d'un Salmeron est difficilement justifiable), J.K. résume «que les interprètes jusqu'au début des temps modernes sont peu attentifs au déroulement matériel de l'événement [...]; ils attachent plutôt la plus grande importance au sens du récit, tout en prenant en considération la signification symbolique des différentes affirmations» (p. 332; est-ce que cette distinction n'est pas trop grossière pour pouvoir s'appliquer à l'exégèse patristique?). Du survol historique on retiendra surtout que chaque interprétation a été nécessairement marquée par son horizon historique; les questions que l'on pose au texte, peuvent très bien ne pas répondre aux intentions de l'auteur (p. 332)!

Abordant le message, J.K. part de l'affirmation que sans aucun doute Jésus a opéré des «signes» durant sa vie terrestre (aussi des résurrections de morts? Un doute subsiste: p. 97). Par ces actes extraordinaires il annonçait l'avènement du Royaume, en manifestant en même temps sa propre autorité auprès de Dieu. Celle-ci ne pouvait être reconnue pleinement comme telle qu'après Pâques. Aussi, la prédication postpascale, également en ce qui concerne ces «signes», est-elle essentiellement christocentrique. Dans le message du NT, c'est la résurrection de Jésus qui est fondamentale; celle de Lazare n'en est qu'une icône anticipatrice (p. 333-336). C'est donc conclure à la relativité de la question historique. Elle n'a finalement pas le poids qu'on y attache souvent. Inspirée par l'intérêt étriqué que nos contemporains portent à la vérification des choses, elle ne doit pas voiler l'essentiel (p. 328; cf. J. Kremer, FS. Dupont [1985] 584).

On est heureux de se savoir en accord avec la piété sincère, le sérieux scientifique et la prudence pastorale de l'auteur. C'est bien à propos qu'il cite le mot de M. Horkheimer, d'après qui nos jeunes ne peuvent plus penser que de façon instrumentale (p. 332, n. 659). Pourtant une autocritique s'impose. Est-ce que nous-mêmes, nous maîtrisons encore l'art de lire un récit? A la pensée «instrumentale» on est tenté de répondre par l'opposé, c'est-à-dire par une lecture symbolique qui tient consciemment à l'écart la question historique. Cette lecture est-elle moins marquée par la même fonctionnalité immédiate qu'elle cherche à vaincre, puisqu'elle aussi, elle enlève au texte sa transcendance (scil. vers le passé)? «La seconde naïveté», prônée par J.K. (p. 344-346), n'a de valeur, ne peut nous satisfaire, que si elle est foncièrement la redécouverte du *récit*, création originale, qui ne se réduit pas à une duplication de l'histoire (bien qu'elle y soit présente), ni à une cristallisation d'idées (qui certes s'y expriment).

Une dernière réflexion semble s'imposer ici. Les récits évangéliques sont le fruit d'un processus conduit par l'Esprit. Il faut bien considérer le sens du récit canonique comme l'explication du sens inhérent à l'événement historique comme tel, et non seulement en tant que rapporté (le sens se serait inséré après coup). En dernière analyse, le récit ultime ne trahit ou ne défigure pas l'histoire, mais déploie pleinement le sens que l'événement de jadis contient actuellement pour le lecteur de l'Evangile. C'est en vue précisément de ce sens «plénier» que l'événement a eu lieu et qu'il est rapporté maintenant (Jn 20,30-31). Par conséquent, le sens se trouvait déjà là, au moins embryonnairement, enfoui dans l'événement historique («primum in intentione, ultimum in executione»). Or, il ressort de Jn 11,1-46 que Jésus a voulu

se manifester à la communauté johannique (*pace* Brown) comme «la résurrection et la vie». Comment, sous la conduite de l'Esprit, faire naître ce message dans l'Eglise? Quoi de plus naturel que l'origine de ce message ait été effectivement la résurrection d'un mort et non simplement une guérison miraculeuse, interprétée après coup comme une résurrection? La conscience de Jésus serait ainsi le lieu où l'histoire retrouve son unité. Elle nous préserverait du danger de la désintégration, et «le fossé infranchissable» ne serait tel que pour certaines approches étroitement linguistiques (j'apprécie toujours l'étude perspicace de C. Perrot, «La lecture d'un texte évangélique», *Point Théol.* 2 [1972] 51-130).

Dans ce livre, dont la force réside davantage dans ses parties et ses détails que dans son esprit de synthèse, les fautes typographiques sont nombreuses. Il y a en deux particulièrement gênantes. Le non-sens «scher» (p. 78, 1.7) appartient manifestement à un mot dont les premières syllabes ont disparu à la fin de la ligne précédente («semitischer» ou une expression analogue). Les notes 375 et 376 de la p. 208 ont été reprises identiquement en bas de la p. 210; les notes 378 et 379 qui devraient s'y trouver, manquent. Voici encore quelques glanures de moindre importance: P.22, 1.15: 1,4; p. 52, 1.16: 4,47 (au lieu de 4,48); p. 56, n. 53: *X.* Léon-Dufour; p. 59, n. 62: 4,31; p. 134, n. 224: regum; p. 141, n. 239: su*r*; p. 151, 1.3 d'en bas: Auferwe*c*kung (également p. 228, 1.13); p. 170, en note 309: Vaca*nt*; p. 212, 1.12 d'en bas: Gene*viève* (également p. 230, 1.6); p. 221, 1.3 d'en bas: Limbour*g*; p. 221, 1.2 d'en bas: Duc *de* Berry; p. 225, 1.2 d'en bas: *van* Veen (ou bien: Vaenius); p. 227, 1.17: '*t* Schat der Zielen; p. 312, 1.10 d'en bas: Salpét*r*ière.

On souhaite à l'ouvrage du prof. Kremer la lecture attentive qu'il requiert. C'est une mine de renseignements que je n'ai pu explorer que bien imparfaitement. L'ouvrage mérite une réédition, qui d'ailleurs sera utilement une édition «revue et augmentée (surtout au point de vue méthodique et théologique) et corrigée» (surtout au point de vue typographique). Elle devra suppléer au manque très sensible d'un index des textes cités, qui en facilitera la consultation.

Abdij Sint Benedictusberg, Vaals
6295 NA LEMIERS
Pays-Bas

Adrien LENGLET O.S.B.

George LYONS, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding*, (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 73). 273 p. Atlanta, Georgia 1985. Scholars Press.

Lo studio di L. ha due scopi complementari. Negativamente, esso intende rifiutare due diffuse concezioni nell'ambito degli studi paolini, cioè che Paolo sia esitante nel parlare di sé e che quando lo fa ciò avvenga fondamentalmente in funzione apologetica. Positivamente, l'A. vuole proporre una nuo-

va comprensione delle sezioni autobiografiche delle lettere paoline. Per fare ciò, egli prende in esame due soli casi, anche se notevoli: Gal e 1 Tess (con la soggiacente presunzione che Gal sia la prima lettera scritta dall'Apostolo: cosa che si presterebbe a forti critiche).

In un primo capitolo (pp. 17-73), viene trattato il genere dell'autobiografia nell'antichità, dove è ben stabilito già prima di Paolo. Il genere aveva due caratteristiche di rilievo. Da una parte, esso era interessato più ad una caratterizzazione etica del personaggio che all'esattezza cronologica. Dall'altra, spesso avveniva che la professione, specie la filosofia, formava un'unità inscindibile col personaggio stesso, che era presentato come un modello di vita nel suo campo. Già di qui s'intravede che l'A. applica le stesse categorie a Paolo. Tuttavia, occorre rilevare che alle pp. 29ss L. confonde praticamente l'autobiografia con la biografia e attribuisce impropriamente alla prima le qualità della seconda.

Il capitolo secondo (pp. 75-121) conduce una critica serrata al tipo oggi più comune di valutazione delle informazioni autobiografiche presenti in Gal. La critica si incentra sul criterio del «mirror reading» (di cui l'esempio più recente è dato dal commento di H. D. Betz, che continua ad usarlo pur ridimensionandolo), secondo cui ad ogni negazione di Paolo nella lettera corrisponde un'accusa rivolta contro di lui in Galazia. Ma secondo L. non si può provare, né che Paolo in Galazia abbia avuto degli avversari veri e propri, né che essi, se c'erano, abbiano mosso delle accuse nei suoi confronti, né che queste, se ci sono state, siano totalmente ricostruibili in base alla sola Gal. Lo stesso vale per l'uso delle costruzioni antitetiche, che erano impiegate dai filosofi cinici (cf. Dione Crisostomo, *Or.* 32) non per combattere degli attacchi personali, ma solo per sottolineare la propria identità.

Nel capitolo terzo (pp. 123-176), l'A. si applica ad analizzare la funzione delle sezioni autobiografiche in Gal: 1,10–2,21; 4,12-20; 6,11-17. Basandosi soprattutto sui contrasti «una volta – adesso», «uomo – Dio», «galati – Paolo», «Pietro – Paolo», si deduce che l'autobiografia di Paolo ha valore paradigmatico per i suoi lettori: egli, cioè, fa vedere che in se stesso prende forma la verità del vangelo di Cristo e contemporaneamente vuole convincere i galati a non fare la conversione inversa rispetto alla sua, a non tornare dal cristianesimo al giudaismo (cf. 4,12: «Siate come me, ve ne prego, poiché anch'io sono stato come voi, fratelli»). Quindi, fra i tre tipi di discorso propri dell'antichità, l'A. scarta quello forense di difesa (o apologia) e accoglie quello epidittico (o dimostrativo) e ancor più quello persuasivo (o protrettico) come valido per definire il genere di Gal. Infine, il capitolo quarto (pp. 177-221) è dedicato a 1 Tess 1,2–3,13 (dove è difesa l'autenticità di 2,13-16) per dire che qui le annotazioni autobiografiche non hanno tanto valore persuasivo come in Gal, ma sostanzialmente epidittico per ricordare ai destinatari i valori etici che già condividono.

Mi pare che la tesi centrale di questo studio sia altamente interessante e significhi nell'insieme un apporto originale alle ricerche in materia; un risultato simile è raggiunto da B. R. Gaventa, «Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm», *NT* 28 (1986) 309-326. Il libro, in più, è ricco di analisi e precisazioni varie, oltre che di riferimenti bibliografici (cf. anche la Bibliografia finale, pp. 229-259). Ma mi restano due interrogativi: come mai, dopo

aver criticato la struttura di Gal proposta da Betz sulla base della retorica antica (cf. pp. 113-116), l'A. poi, almeno per quanto riguarda Gal 1–2, adotta gli stessi schemi? (cf. pp. 130-135); inoltre: bisogna forse ritenere che le conclusioni qui raggiunte vanno applicate a tutte le sezioni autobiografiche delle altre lettere paoline, come per esempio 2 Cor 10–13? Proprio qui, forse, viene meno la pretesa del libro. In ogni caso, il lavoro segna una svolta nello studio dell'autobiografia paolina, e lo fa in termini stimolanti. (Noto da ultimo che bisogna stare attenti alla scrittura del greco, a volte difettosa).

Via Aurelia Antica, 284
I-00165 Roma

Romano PENNA

Ettore FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino* (Aloisiana, 20 [Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione S. Luigi, Napoli]). XIII-346 p. 24×17. Brescia 1985. Morcelliana. 39.000 Lit.

Attempts by Christians to understand better divine revelation regarding their relationship to God and to one another depend in large part on the basis the attempts demonstrably have in New Testament texts. Thus the importance of the word κοινωνία and cognates in the New Testament. And thus the importance of this excellent study. Ettore Franco teaches Old Testament exegesis and Biblical Theology at the Faculty of Saint Aloysius of the Interregional Seminary at Naples. He has written a thoughtful book on a thought-provoking theme.

Franco's introduction (pp. 1-22) gives a summary of studies which have tried to come to grips with the terminology based on κοινων- terms. Recent such studies have been frequent and of high quality. Why then does Franco think he should work over a well-plowed field? Because he thinks that by paying attention to the context of the passages where κοινων- terminology is found, in particular by paying attention not only to grammatical articulation and denotation but also to connotation, he can make a contribution.

This methodology of careful study of context gives some useful insights. In discussing the "false brethren" in Galatians he notes that the opposition of these "false brethren" to the κοινωνία between ethnic and Jewish Christians is really a manifestation of their lack of κοινωνία with the Gospel, with Christ, with God Himself (p. 160). The "participation [κοινωνία] in the faith" of Phlm 1,5 indicates not only the participation in faith as a gift but also the participation in faith as an active and personal reply to this gift as received (p. 220). In 2 Corinthians the κοινωνία associated with the collection for Jerusalem indicates that not only interior adhesion and external profession of faith in the Gospel but also interior integrity and communion with everyone are essential for a genuine relation with God (p. 125).

The organization of the book is noteworthy. Instead of discussing the relevant antecedent linguistic material at the beginning of his study, Franco brings it in at the end, after having worked through all the Pauline material. This enables him to draw clearer contrasts between Paul and non-biblical usage and so to make his summarizing points more effectively.

The points he makes (pp. 286-289) are these: 1) by using with regard to the Eucharist κοινων- terms found in the Old Testament and in non-biblical literature, Paul is able to show how the unheard of newness of the interpersonal relations between Christians and the Son of God brings to fulfilment the longings of Israel and of non-biblical peoples for union with the divine; 2) by using κοινων- terms found in Hellenism Paul is able to draw a contrast between the Greek conception of connaturality based on reason with the Christian conception based on the gratuitous and unmotivated χάρις of a new being rooted in a relation to the Son of God made man and to the Holy Spirit and thus in the intimacy of God Himself. The Greek world bases association on what a person "has"; the Pauline and biblical world bases association on what a person "is" before God and others because of Christ.

Franco's results could well serve to illumine more adequately and to strengthen the life of Christians, both in relations with non-Christians and with each other as members of Christ.

In their relations with non-Christians, theology would have to take over from biblical theology and point out more profoundly how a secular counterpart of valuing a person for what he or she is in Christ can be achieved. In this way Christianity can continue to contribute to the construction of a just and humane social order precisely where it is most needed—in the articulation of the rights and responsibilities of the human person. It is difficult to see how this secular counterpart could be anything but a deepening of insight into the natural law tradition.

Among Christian believers, on the other hand, theological reflection based on κοινων- terminology would result in a more explicitly biblical approach to the social order. The twin principles of Catholic social teaching, solidarity and subsidiarity, need reworking in Scriptural terms. Much modern Catholic social thought has been cast in natural law terms and a more explicitly biblical approach could help create a sorely-needed Catholic social piety.

But perhaps most suggestive of all in Franco's achievement through his treatment of the κοινων- words is the light this treatment casts on the links between participation in the Eucharist and participation in every other aspect of Christian life. The Eucharist for the early Christians was the focal point for faith attention and the source of faith activity. In the Catholic Church's search for an adequate way of conceiving herself this is illuminating. The classic phrase of Pius XII, "the Mystical Body", is not entirely true to the biblical letter but is true to the biblical spirit. The κοινων- words help show how the externals of Catholic ecclesiology are to be reconciled organically with the internals in language proper to biblical revelation. The focal point has to be the Eucharist.

Ettore Franco has not written the definitive work on κοινωνία (if indeed

a definitive work is possible) but he has helped scholarship advance along the way towards one. What "communion" should mean for the Christian of today is now suddenly clearer.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome, Italy

James SWETNAM, S.J.

K. JUNACK-W. GRUNEWALD, *Die katholischen Briefe. Das Neue Testament auf Papyrus* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 6). IX-171 p. 23,4 × 15,9. Berlin-New York 1986. Walter de Gruyter.

Un nuevo libro del «Institut für Neutestamentliche Textforschung», de Münster, es siempre motivo de alegría y agradecimiento. Nos tienen acostumbrados a obras de reconocido valor científico. También lo es ésta, presentada por K. Aland, el cual justifica la razón de que en toda la serie del NT en papiro, se presente como primer volumen el texto de las epístolas católicas. Se debe al hecho de que esta parte neotestamentaria era la mejor dispuesta para la «editio critica maior» que allí se prepara. K. Junack y W. Grunewald son los responsables de la edición, a los que se suma U. Schmidt respecto a la colación de los códices mayúsculos.

Fuera de algunos fragmentos de la 1 a 3 Jn, las restantes epístolas tienen su representación papirácea. En efecto, Sant tiene cuatro papiros (P^{20}, P^{23}, P^{54}, P^{74}); 1 Pe, tres (P^{72}, P^{74}, P^{81}); Jds, también tres (P^{72}, P^{74}, P^{78}); 2 Pe, dos (P^{72}, P^{74}), lo mismo que 1 Jn (P^{9}, P^{74}). Como claramente aparece, P^{72} testimonia el texto de tres epístolas católicas, mientras que P^{74} contiene fragmentos de las siete (incluso de 2 y 3 Jn).

Sistemáticamente, antes del texto griego, precede una completa descripción de cada papiro según este orden: número que ocupa en la lista de los neotestamentarios, lugar de conservación con número de inventario y el recibido en las diferentes ediciones (serie de determinada colección papirácea, von Soden, van Haelst), contenido textual, cantidad de fragmentos (formato, número de líneas y de letras por línea más otras características codicológicas o paleográficas: correcciones, acentos, etc.), descripción de la escritura, datación, carácter textual, lugar de proveniencia, adiciones y, finalmente, literatura secundaria. A continuación sigue el texto griego (que es el de Nestle-Aland[26]) y debajo de él se reproduce, en cuerpo más pequeño, el texto de los papiros (o papiro) que lo testimonian. Hay un primer aparato en el que se expresan las características paleográficas, dudas o correcciones con relación al texto del papiro reproducido debajo del de Nestle-Aland. Finalmente, se añade un aparato propiamente crítico para el que se han colacionado ventitrés mayúsculos.

Esta descripción declara ya el precioso contenido de la obra y su innegable valor científico. Esto supuesto, tal vez en algún punto convenga indicar algo en orden a futuras ediciones. Así, en p. 69 (1,8) — habiendo más que suficiente espacio — no se ve por qué se ha escrito sin separación ἀνεκλαλήτῳκαὶ. En p. 118 (3,10) falta el punto después de εὑρεθήσεται. En p. 160 (3) parece innecesario el punto infralineal debajo de la χ de ἔσχον, tratándose de la «Leitzeile».

Con relación al P[81], editado en nuestra colección «Papyrologica Castroctaviana», compruebo que en las cincuenta y seis líneas del papiro se ha introducido un número excesivo de modificaciones respecto a la transcripción de la *editio princeps*. Sabedor del mal estado del papiro y de la dificultad de su lectura («la lettura delle righe è poco agevole anche là dove esse si sono conservate»; *ed. pr.*, p. 12), he pedido al autor de dicha edición, Prof. S. Daris, que controlase sobre el original el acierto de las lecturas ahora propuestas. Y amablemente, en carta del 1 marzo 1987, me da el resultado de su revisión del papiro — «di lettura assai più ardua di quanto possa lasciar credere la fotografia stessa», anota —. Me indica muy al pormenor su opinión sobre los detalles del primer aparato, que, en atención a la índole de *Bib* y a la escasa entidad de los mismos, no creo oportuno reproducir aquí. Y con respecto a los cambios de lectura, Daris me añade que no pocas de las propuestas son del todo inaceptables.

Termino esta reseña con un dato positivo sobre el mismo P[81]. Y es que del hecho de que este papiro se publicara en una colección exclusiva entonces del Seminario de Papirología de S. Cugat del Vallés (Barcelona), hizo que la propiedad de dicho papiro se atribuyera al referido Seminario. Así, K. Aland, *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* I (Berlin 1969) p. 22 y J. Duplacy en su *Bulletin de critique textuelle* (*Bib* 52 [1971] 92). A pesar de mis puntualizaciones (*StPapyr* 10 [1971] 127), Aland reiteraba esta falsa atribución a nuestro fondo en su *Repertorium der griechischen christlichen Papyri* I (Berlin–New York 1976) p. 317. De nuevo escribía yo contra esta suposición (*Bib* 57 [1976] 562), pero en Nestle–Aland[26] (p. 688) todavía nos hacían propietarios de este papiro. Finalmente, en esta obra (p. 30) se dice claramente «Privatbesitz S. Daris», lo cual, por lo demás, había sido ya enmendado en K. Aland–B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart 1982) p. 111.

Via della Pilotta, 25
00187 Roma

JOSÉ O'CALLAGHAN

Varia

Francesco MOSETTO, *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene* (Biblioteca di scienze religiose, 76). 172 p. 25 × 18. Roma 1986. LAS (Libreria Ateneo Salesiano). Lire 20.000.

Beau sujet, clairement et sobrement traité. Après la bibliographie des p. 9-20, l'introduction (p. 21-24) résume l'état de la recherche: «le thème des miracles dans le *Contre Celse* ne paraît pas avoir fait encore l'objet d'une étude systématique... Le traducteur anglais (H. Chadwick, 1953) n'a pas suffisamment rendu justice à l'apologétique d'Origène» (p. 22-23). Le texte critique adopté est celui de P. Koetchau dans le Corpus de Berlin (GCS, 1899); pourquoi n'avoir pas suivi de préférence «l'édition désormais classique» de M. Borret (p. 24)? Il est vrai que les textes allégués le sont ordinairement en traduction italienne, et que les variantes n'ont guère à intervenir.

Deux parties: «la critique de Celse» (p. 25-74); «la réponse d'Origène» (p. 75-168). Dans la première, le ch. IV examine «l'accusation de magie» (p. 49-58); déjà, dans le ch. III, une note (p. 44, n. 8) étudiait le vocabulaire de la *goèteia* et des prestiges. Dans la seconde, c'est le ch. III (p. 109-128) qui oppose «les miracles évangéliques et la magie». Origène prend celle-ci au sérieux parce qu'elle est liée à l'action des démons (p. 111-112); la démonologie de Celse est celle du moyen platonisme, qui remonte à Xénocrate (p. 37); il serait intéressant d'en comparer le détail aux traits réunis par Philostrate dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane* et qui reparaissent dans le *Contre Hiéroclès* d'Eusèbe de Césarée; cette dernière œuvre, moins souvent éditée, vient de l'être dans les «Sources chrétiennes».

P. 44, l. 4 du bas, accentuer τερατειῶν. La correction typographique est d'ailleurs à peu près parfaite.

Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Édouard DES PLACES

A. D. TUSHINGHAM, *Excavations in Jerusalem 1961-1967.* Volume I. With contributions by John W. Hayes, R. B. Y. Scott, E. W. Hamrick. Figures, 81. Plates, 185. Text-figures, 10. Maps, 2. Plans, 17. Sections and Elevations, 78. XLII-528 p. 30,5 × 22,8. Toronto 1985. Royal Ontario Museum. Can $ 145.00.

It was an honor to be asked to review this sumptuous volume, or rather boxful, with its thirty-some foldout plans beside the limp-bound volume; just

as it was an honor to have been able to excavate alongside Doug Tushingham and his wifely collaborator in the first two seasons of Jericho and at Diban under his genial direction.

Apart from his contribution, "Excavations in the Armenian Garden on the Western Hill", p. 1-175 (of which the last twenty pages are credited to various numismatists), there is a section by Hayes on "Byzantine Fine Wares" only accidentally skewed to the Armenian Garden (p. 181-194), and "Weights" by Scott, mostly from Ophel as already partly published (p. 197-212); also small contributions by André Lemaire and Caroline Grigson (p. 251-6). There is a significant chapter on "The Northern Barrier Wall in Site T" (familiar to pilgrims of 1949-67 as the exposed masonry on the other side of the American Consulate from the Mandelbaum Gate) by Emmett Hamrick (p. 215-232), which the editorial preface of p. xxv assures us will "put to rest" claims of its identification as the Josephus "Third North Wall". The same preface gives important information on how the "Canadian contingent" came to replace in a certain sense the original collaboration of Père Roland de Vaux and the École Biblique in the British School Ophel project headed throughout by Kathleen Kenyon. This preface does not convey the also-desired information about what place the present volume holds in the whole projected publication of the Kenyon-Jerusalem excavation, of which most areas are in some ways included here.

"Armenian Garden" as designation of the principal excavation-area here described might seem unduly illusory, as raising hopes of some information on Armenian history. In fact however the designation was very soberly and wisely chosen, in order not to prejudice or "orient" in advance any eventual conclusions as to what this area was in biblical times: it is simply the modern name of the precise locality. A first chapter conveys that this area had been used largely as a quarry down to the time of Nebuchadrezzar, but the jumbled pottery is carefully examined.

The second chapter is noncommittally entitled "The Early Jewish Period", but it is immediately followed by a major subhead, "The Palace Complex of Herod the Great", and a brief intervening note says its big earth-fill "has been interpreted as the podium of Herod the Great's palace". Prospects of justifying this claim appear at once in the first words, attributed to Josephus *War* V: 176-182 from a century later, "When the engineers of Herod the Great first surveyed the Armenian Garden area... they would have found bedrock exposed". Upon closer examination, the Josephus reference is found to relate only to the magnificence of Herod's later palace. The architectural summary of p. 32 shows only that a great podium was found, but parts of it (and hopefully *all* of what had stood on it) had collapsed, and would be treated in the next chapter, after first dating the podium itself: from its "filled in" pottery, in part called "Persian", in part "Early Jewish" (a chronological term which might call for fuller explanation; it seems to mean what used to be called "pre-Herodian Roman", possibly including the preceding Hellenistic). Other indications of why Herod rated such prominence in the subtitle I did not find.

The third chapter, "The Late Jewish Period", also has as its immediate subtitle, "The Later Herodian Palace Complex", but we are now speaking of

a *later Herod*, not even Antipas, but (conjecturally) Agrippa 41-44 A.D. No more is said about any palace of Herod (the Great) which had been asserted to stand above the podium. But p. 53, while continuing to say "that [the excavated area] was part of the podium rebuilt in the reign of Herod Agrippa I, or slightly later, is obvious", continues "Just as obvious, it seems, is the fact that it did not include buildings of any great importance... the palace proper was no doubt much closer to the present Citadel". The reason why the same would not hold for the preceding "Early Jewish" era podium is presumably only that that earlier podium owed its destruction in part to some very massive masonry weighing down on it: but even this is not said on p. 33. These details are minutely enumerated, not to criticize, but to enable the reader of a biblical periodical to verify for himself what is said in defense of naming prominent parts of the volume for two different Herods.

Also in deference to the interests of *Biblica* readers, we will limit our comment on the Byzantine and medieval periods to praising their admirable detail on pottery and architecture; and we will turn at once to Hamrick's "[Not-Josephus-Third] North Wall". In very orderly fashion he describes Robinson's discoveries, then Sukenik-Mayer and reactions; then the 1965 excavations, which confirm a date in the first Christian century but not before 59. If thus it could not have been the Agrippa wall called "Third" by Josephus (whose text is later fully examined p. 227-229), what then? Hamrick courageously maintains against Dame Kenyon that the Robinson wall neither faced south, nor was an outer "circumvallation to prevent the beleaguered Jews from escaping or foraging". He concludes on p. 230 that it was a military barrier wall (such as described by A. W. Lawrence, a massive military fortification in no way reducible to the "siege circumvallation"), not explicitly mentioned by Josephus or any ancient source. Even those who will not be able to share the hope that this careful study has "laid to rest" any doubt that the (Josephus) Third North Wall runs along the line of the present (Eudoxia-Sulayman) Damascus Gate will be greatly indebted to Hamrick's orderly presentation of the evidence. Of course a massive part of the discussion is here left untouched, namely the excavations at the Damascus Gate itself as part of the Kenyon Jerusalem project, hopefully soon to be published in one of the other volumes.

Regarding the lucid and detailed presentation of the pottery, we may make one observation. At the time of the Qumran discovery, very little had been known about Herodian-era pottery, almost as if it had been considered unimportant because of the abundance of coins and written histories from that period. Indeed, subsequent corpus-surveys of Herodian era pottery such as Lapp's revised or rejected most known datings from Herodian-era excavations. Curiously, the two periods treated in the "Armenian Garden" fall roughly before and after the major occupation of Qumran. Nevertheless they may be able to enrich the existent Roman-era corpus.

The skilfully-executed plans and section drawings which fill out the half of the box will convey their proper message only to the expert who uses them as intended for careful verification of specific problems. But even a more casual glance at any one of them conveys important information and arouses admiration for the careful research that went into them. One thing

is overwhelmingly clear: the "section-drawings" bear the stamp of the Kenyon-technique. It is now exposed to attacks such as "vestigial appendage of a misguided era" (A. Rainey and R. Boraas in *Biblical Archaeology Review* 11/1, 66-68 and 11/5, 22 [1985]). We may hope that Tushingham's opulent publication will tend to restore public confidence or at least make clear the Kenyon elements of enduring value.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

R. NORTH

Francolino J. GONCALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 34; Etudes bibliques, Nouvelle Série 7). XI-578 p. 24,5 × 17. Université Catholique de Louvain–Paris 1986. J. Gabalda et Cie Editeurs. FB 3.800.

La campagne de Sennachérib en Juda (701 av. J.-C.) a fait l'objet de multiples études. L'originalité de ce travail, soutenu comme thèse de théologie à l'Université de Louvain-La-Neuve en juin 1986, c'est d'en chercher l'écho non seulement dans les narrations de 2 R et de 2 Ch, mais aussi dans le reste de la Bible. De la sorte, sans négliger l'appréciation historique si débattue de cette campagne, l'auteur veut d'abord analyser le retentissement que ces événements ont eu en Juda (p. VIII).

En partant des textes assyriens confrontés aux données bibliques, la première partie de l'ouvrage analyse le contexte politique et la suite des événements qui ont conduit à ceux de 701: la poussée vers l'Ouest et la conquête de la Syrie par Tiglath-Phalazar III (745-727), la guerre syro-éphraémite (734-732) qui aboutit à la ruine du royaume de Damas devenu province assyrienne, à l'affaiblissement de Samarie et à la vassalisation de Juda, qui restera à l'écart de la révolte où sombrera le royaume du Nord en 722, et du complot fomenté par Ashdod en 713-712. F.G. s'attarde à évaluer les conséquences économiques et religieuses de ce contrôle assyrien sur Juda. Il prend ici des positions originales, en contestant que cette sujétion ait entraîné une assyrianisation de la religion judéenne, en particulier au temps d'Achaz, même si l'on ne peut nier une influence de ce brassage culturel, lié à la vassalité et donc une certaine décadence du Yahvisme. La réforme religieuse d'Ezéchias viserait moins à écarter les cultes assyriens qu'à lutter contre la canaanisation du Yahvisme, même si la centralisation du culte ne pouvait pas ne pas avoir de conséquences politiques, en accroissant la dépendance de la province par rapport à la capitale.

Comment alors juger la révolte d'Ezéchias qui aura pour effet d'amener l'armée assyrienne aux portes de Jérusalem en 701? Après un examen des

documents, F.G. estime que les récits bibliques ne reflètent pas l'ordre chronologique réel des événements, mais qu'ils ne rapportent pas non plus deux expéditions différentes. On le sent plus proche d'une troisième hypothèse qui recense dans la narration de 2 R 18,13–19,17 trois versions différentes de l'expédition de 701. Le débat sera repris et dirimé dans la IVe Partie.

La seconde est consacrée aux témoignages des deux prophètes contemporains de l'événement: Isaïe et Michée. Ici encore, F.G. fait preuve d'originalité: les oracles du premier ne contiennent aucune opposition à la révolte judéenne et ne prônent nullement une soumission inconditionnelle à l'Assyrie; sa condamnation ne porte que sur les moyens utilisés par le pouvoir hiérosolymitain: les alliances avec l'Egypte et le renforcement des moyens militaires. Devant le refus des responsables, Isaïe ne peut qu'annoncer le malheur, car il ne croit pas, comme ses contemporains, en la garantie automatique qu'assurerait la présence de YHWH à Sion; le salut ne peut venir que de Dieu seul. Ce qui implique la reconnaissance de la Seigneurie du Dieu Saint et la confiance absolue en lui. L'humilité, la pratique de la justice sociale, le renoncement à des stratégies humaines constituent la seule voie d'accès au salut. Les faits lui donneront raison et, loin de voir dans les événements de 701 une libération, il y reconnaît clairement une grave défaite (voir p. 235-255, l'exégèse d'Is 1,4-9 et 22,1-14). Même s'il n'en analyse pas la cause, comme le fait Isaïe, Michée n'y verra, lui aussi, que désastre (Mi 1,8-16).

La IIIe Partie, plus brève, analyse l'écho de cette campagne dans les textes secondaires, mais préexiliques (de l'époque de Josias?) du corpus d'Is 1–39; Is 5,26a.30; 8,8b-10; 14,24-27; 29,5-8; 30,27-33; 31,5.8-9. On y assiste au glissement d'une représentation d'Assur à celle d'un ensemble de peuples qui mènent l'assaut contre Jérusalem. En dernière minute, YHWH intervient en faveur de «sa» ville, qui échappe ainsi à la destruction. «Les événements de 701 sont ainsi devenus comme une sorte de modèle de ce que Jérusalem peut toujours espérer de YHWH», vision des choses qui se situe aux antipodes de celle du prophète Isaïe lui-même.

La IVe Partie est consacrée au morceau de résistance, la narration des événements rapportés en 2 R 18,13–19,37 et par., Is 36–37 et 2 Ch 32,1-23. Il ressort de cette longue et substantielle analyse que le texte actuel résulte d'une histoire complexe de la rédaction. La plus ancienne couche (A) (2 R 18,13-16) n'a rien de triomphaliste: elle représente un bref récit d'invasion qui a conduit Ezéchias à capituler et à payer une forte rançon au roi d'Assyrie. La seconde couche (B1) (2 R 18,17–19,9b.36-37 et par., Is 36,2–37,9b.37-38) s'intéresse au message d'Isaïe dont elle infléchit quelque peu la présentation et l'action. A l'instar des contemporains du prophète (cf Is 22,1b-2a.13), ce récit, composé vers le milieu du VIIe siècle voit dans le départ des armées assyriennes le fruit de l'intervention miséricordieuse de YHWH en faveur d'une citée convertie qui s'en serait remise totalement à Dieu. Délivrance, au demeurant très modeste, dans laquelle YHWH se sert d'acteurs humains. La IIIe couche (B2) 2 R 19,9b-20.32ab.34.35, qui dépend de B1 mais aussi des relectures du corpus isaïen, accentue le merveilleux, le mystérieux massacre des soldats de Sennachérib, pour souligner que YHWH est le Maître unique du monde et de l'histoire. Apparenté au courant deutéronomiste, ce morceau date vraisemblablement de l'exil. Son insertion à l'intérieur de B1 donne pra-

tiquement au livret de 2 R 18–19 sa forme actuelle, mis à part quelques compléments postérieurs qui n'en changent guère la physionomie. Le chroniste tente d'atténuer les solutions de continuité provoquées par l'intégration de B2 en B1 et présente cette libération de Jérusalem comme la récompense accordée à Ezéchias pour sa restauration du culte yahviste.

Un appendice traite brièvement (trop brièvement?) de quelques textes tardifs (Tb, Si, 1 et 2 M) qui témoignent de l'écho prolongé de cet événement dans le judaïsme tardif. Ils attestent tous la stabilité des traditions contenues en 2 Rois.

Ce travail de haute qualité impressionne par l'ampleur de la documentation exégétique, archéologique, la rigueur de la méthode, la finesse de l'analyse aux résultats souvent nuancés et originaux. Il couvre pratiquement le champ des textes concernés par cette campagne de Sennachérib. On pourrait peut-être ajouter à la liste des passages inventoriés celui de Na 1,11, si, avec W. Rudolph (Commentaire, p. 158s, 161), on lit «De toi s'est éloigné (et non pas «est sorti») celui qui trame le mal...» c'est-à-dire Sennachérib. Selon cette interprétation, le v. 11 s'adresse à Sion, comme le v. 12 (lui aussi avec interpellation féminine) et les v. 9-10. On évite ainsi de morceler le texte à l'excès. (Voir B. Renaud, *Michée, Sophonie, Nahum* [Sources Bibliques; Paris] à paraître.) Je daterais volontiers ce texte des environs de 630 av. J.-C., ce qui le rapprocherait de B1 qui, selon F.G., offre une interprétation analogue des événements comme une libération.

La présentation de l'ouvrage est claire. Après de longues et savantes analyses de détails d'ordre philologique, formel, structurel etc. F.G. sait ramasser de façon synthétique les résultats de ses recherches. En les reprenant une dernière fois, la conclusion générale retrace l'histoire complexe des interprétations.

On appréciera aussi l'intérêt de ce travail pour l'éclairage qu'il apporte à la tradition des oracles prophétiques. Ni défenseur à tout prix de l'authenticité, ni fanatique de la relecture, l'auteur procède avec prudence et jugement, mettant bien en valeur les procédés de rédaction et d'interprétation ainsi que la fidélité dans la discontinuité de l'édition.

Ce travail restera un passage obligé pour toute étude à venir sur le sujet. En ce qui concerne l'analyse des textes aussi discutés que 2 R 18–19 et par., la démonstration paraît convaincante. Sans doute pourra-t-on hésiter devant telle ou telle affirmation de détail: quand, par exemple, l'auteur semble mettre en doute «l'attachement inébranlable des Judéens à leur pays» et qu'il minimise, contre l'opinion commune, le caractère brutal des transferts de populations, opérés par les Assyriens. Mais dans l'ensemble, la solution proposée est, pour le moins, plausible et c'est, à mon sens en tout cas, la meilleure formulée jusqu'à ce jour.

L'interprétation des oracles prophétiques offre peut-être plus de prise à la discussion. Peut-on vraiment refuser d'une façon aussi catégorique (cf. p. 35ss et 533), une certaine «assyrianisation» de la religion de Juda, à l'époque d'Isaïe? Celle-ci paraît incontestable à l'époque de Sophonie. Quand a-t-elle commencé? Pourquoi pas à partir de la vassalisation? Les traités de vassalité ne se déploient-ils pas dans une atmosphère religieuse où sont invoquées les divinités des deux parties contractantes? Or, précisément, 2 R 16,10-17 sug-

gère qu'au moment même où Achaz fait acte d'allégeance à Tiglath-Phalazar III, la communauté judéenne entreprend de construire dans le temple un autel sur le modèle de celui qui était à Damas. Ne serait-il pas étrange que, dans un moment aussi tragique, Achaz se préoccupe de question de culte, si celles-ci n'avaient pas de rapport avec la soumission elle-même? N'est-ce pas créditer le roi Achaz d'un zèle Yahviste que le prophète Isaïe ne semble guère reconnaître? Pour échapper à cette conclusion, F.G. dissocie les v. 17-18, quelque peu gênants en raison de la mention, au v. 18b, «à cause du roi d'Assyrie». Cette dissociation ne semble pas fondée. La structure du récit favorise l'unité du texte. En effet, elle s'apparente à celle, deutéronomiste, que N. Lohfink (*Bib* 44 [1963] 261-288, 461-498) a mise en lumière dans le texte si proche de 2 Rois 22: noter la récurrence, en début de chaque section et à intervalles réguliers, de la mention du «roi Achaz»:

2 R 16,10: le roi Achaz alla à Damas
2 R 16,12: le roi Achaz revint de Damas
2 R 16,15: le roi Achaz commanda...
2 R 16,17: le roi Achaz découpa...

D'autre part, par deux fois, le texte souligne que le roi «vit l'autel» (v. 10-12). De plus, le déplacement de l'autel de *bronze* (v. 14) est étroitement lié à celui de la «Mer de *bronze*» (v. 17); c'est le même processus de modification qui se poursuit. Cette unité de l'action amène à conclure que c'est «à cause du roi d'Assyrie» (en fin de séquence) que l'on a opéré cette transformation du sanctuaire. F.G. subodore dans le v. 17 une finalité économique (p. 42). Mais en quoi le déplacement de la «Mer de Bronze» permet-il de récupérer quelques ressources? D'ailleurs, le texte ne dit en aucune façon que ces travaux avaient un but proprement financier. Il convient de conserver l'unité des v. 16-18 et, dès lors, de donner toute sa force à l'indication du v. 18b «à cause du roi d'Assyrie».

Les conclusions relatives à Mi 1,8-16 (p. 270ss) recoupent en grande partie les miennes. Sur plusieurs points de détails, cependant, l'auteur apporte des corrections tout à fait plausibles. Au v. 10, le parallèle avec l'élégie de David et la reprise rhétorique de *'al* (2 S 1,20) invite à conserver le TM. Il est sans doute aussi préférable, au v. 9, de ne pas corriger l'expression «ses coups» et d'y voir une *constructio ad sensum*, conforme à l'articulation de 1,8ss sur 1,2ss. En revanche, je maintiendrais ma position en ce qui concerne la composition du passage. Il me semble difficile de voir dans les v. 8-9 un simple raccordement. Les conclusions de l'auteur reposent tout entières sur l'analyse de la Forme littéraire. Souvent, avec raison, F.G. rappelle qu'un auteur, surtout un poète, peut librement exploiter une forme littéraire. Or ici, tout le poids de l'argumentation repose sur cette forme, au risque de négliger les nombreux indices qui favorisent l'unité des v. 8-16: le double *kî* (v. 9.12), la double série de six villes, la correspondance thématique: la porte (v. 9) — les portes (v. 12), la reprise du terme «Jérusalem». Par ailleurs, la lamentation (v. 10ss) appelle logiquement une introduction qui en donne la signification, ce que font précisément les v. 8-9, qui, par ailleurs, ne présentent aucune trace d'écriture tardive.

L'exégèse d'Is 28,14-20 jette incontestablement une lumière nouvelle sur

l'interprétation de ce texte difficile. Toutefois, le maintien du v. 16 à l'intérieur de ce texte originel, conduit à quelques contorsions. Notons, au passage, que la longue note 315 (p. 196) n'arrive pas à justifier la traduction retenue «Voici que c'est moi celui qui a posé». Normalement, *hinenî* est suivi d'un participe; c'est le cas en 1QIs[b], la Syr, le Tg, Aquila, Sym et Theod, ce qui donne un bon appui textuel. S'il arrive que cet *hinenî* précède une première personne, il est ici suivi d'une troisième personne, ce qui n'est attesté nulle part ailleurs.

Aussi, F.G. se trouve-t-il contraint d'introduire subrepticement dans le texte un relatif qui ne s'y trouve pas. Surtout, il croit reconnaître une opposition littéraire et logique entre le v. 15 et le v. 16-17a. Peut-être, mais il est tout de même curieux que cette opposition ne s'appuie sur aucune respondance de vocabulaire, alors qu'au contraire entre les vv. 15 et 17b-18, les reprises de termes identiques se multiplient: «alliance avec la mort», «passer» (3 fois en 18-19), «mensonge», «pacte avec le Sheol», ce qui convient parfaitement dans un oracle de jugement où accusation et sentence de condamnation se correspondent étroitement. Comme l'auteur le reconnaît lui-même (p. 200s), le *lākēn* «c'est pourquoi», suivi de la formule de messager, introduit d'ordinaire une annonce de malheur. Celle-ci commence sans doute au v. 17a avec l'intervention personelle de YHWH, suivie, aux v. 17b-20, de ses conséquences au sein de l'histoire et du cosmos. Or, le v. 16 formule une promesse et c'est forcer le texte que d'y voir une citation, car alors le locuteur rapporte les paroles d'un autre (cf. précisément au v. 15). Ici, le locuteur, Dieu, rapporterait ses propres paroles. D'ailleurs, l'aveu de la p. 210: «Si le v. 15 est difficile à interpréter, le v. 16 l'est encore davantage» trahit l'embarras de l'auteur et la trop grande subtilité de son interprétation.

Sur d'autres points, sans contester les options retenues, on ne peut manquer de s'interroger sur la portée de telle ou telle d'entre elles. Ainsi sur quoi s'appuie la thèse qu'Isaïe «cautionnait la révolte», tout en s'opposant violemment à la manière dont elle était conduite? On ne le voit nullement, par exemple, condamner la soumission à l'Assyrie. Ni franchement «pour», ni franchement «contre», il se situe dans un «ailleurs» irréaliste et inefficace. La question, dans sa troublante actualité (pacifisme, non-violence, défense armée), aurait mérité un examen plus approfondi.

Si Is 22,1-14 est vraiment isaïen, ce qui est pour le moins vraisemblable, on comprend difficilement que les habitants de Jérusalem aient pu célébrer aussi bruyamment en 701 ce qui ressemblait à un échec retentissant. Sans doute, le pire a-t-il été évité, mais de là à en faire une fête, il y a une marge difficile à franchir! Le refus, très probablement justifié, de reconnaître à 2 R 18,17ss et par. une valeur historique, rend d'autant plus délicate l'interprétation d'Is 22,1-14 «qui ne manque pas d'obscurité» (p. 242).

Dans le même sens, puisque le récit de B1 (et dans la foulée celui de B2) pourrait avoir été composé dans le cercle des disciples d'Isaïe, comment expliquer ce brusque changement d'appréciation sur l'événement de 701, à l'opposé de celle que portait le prophète lui-même? Comment ces disciples ont-ils pu transformer de façon radicale la figure d'Ezéchias, crédité d'une piété et d'une réussite que ne laisseraient guère entrevoir les oracles d'Isaïe lui-même?

Ces interrogations et ces critiques ne mettent nullement en cause les conclusions d'ensemble de cet ouvrage important. Elles disent seulement l'intérêt soutenu que le recenseur a trouvé dans sa lecture.

Rue d'Upsal, 18
6700 Strasbourg
France

B. RENAUD

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Filología Neotestamentaria

In the first quarter of 1988 the Department of Greek Philology of the University of Cordoba (Spain) will begin publication of a new periodical, *Filología Neotestamentaria*, dedicated to the philological study of New Testament Greek and its relationship to Hellenistic Greek.

This periodical will offer an opportunity for publishing studies on grammatical, semantic and lexicographical questions concerning the Greek language and will serve as a help for scholars interested in Greek philology and in New Testament exegesis.

In 1988 *Filología Neotestamentaria* will publish two issues of approximately 100 pages each. The editors hope eventually to publish three issues a year.

The editorial board will be composed of specialists in Greek philology from Spain and from other countries. Articles may be published in German, Spanish, French, English or Italian, and should be sent to:

Prof. Jesús Peláez del Rosal
Facultad de Filosofía y Letras
Plaza del Cardenal Salazar
14003 Córdoba SPAIN

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1986-1987. II semestre

Auditores inscripti erant 311, qui in diversa categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	15	266	25	306
Fac. Orientalistica	—	1	4	5
Universi	15	267	29	311

Nationes	60	Alumni	311
Dioceses	169	Alumni	179
Inst. Religiosorum	40	Alumni	105
Inst. Religiosarum	9	Alumnae	9
Ex statu laicali	18	Alumnae	10
		Alumni	8

Laureae

Laurea in Re Biblica digni declarati sunt:

Ó FEARGHAIL, Fearghus (24.II.1987). *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1–4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (Summa cum laude). Moderator: F. LENTZEN-DEIS.

DOZZI, Dino, O.F.M. Cap. (03.VI.1987). *"Haec est vita evangelii Jesu Christi". Il Vangelo come vita nella «Regola non bollata» di Francesco d'Assisi* (Magna cum laude). Moderator: I. DE LA POTTERIE.

MARIASELVAM, Abraham (04.VI.1987). *The Song of Songs and Ancient Tamil Love Poems. Poetry and Symbolism* (Magna cum laude). Moderator: M. GILBERT.

WÉNIN, André (05.VI.1987). *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12). Une recherche littéraire sur le personnage* (Summa cum laude). Moderator: M. GILBERT.

COSTACURTA, Bruna (08.VI.1987). *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (Summa cum laude). Moderator: M. GILBERT.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

MOLINA PALMA, Mario A., O.A.R., *La interpretación de la Escritura en el Espiritu.* Estudio histórico y teológico de un principio hermeneútico de la Constitución «Dei Verbum», 12 (Burgos 1987).

NARÉ, Laurent, *Proverbes salomoniens et proverbes mossi.* Étude comparative à partir d'une nouvelle analyse de Pr 25–29 (Frankfurt/Main–Bern–New York 1986).

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

En este Elenco aparecen todos los libros enviados a *Biblica*, de alguna manera relacionados con los estudios bíblicos. La mención de un título en este Elenco no implica por tanto juicio alguno acerca de la obra. El consejo de dirección determina qué libros serán recensionados en *Biblica*.

Los libros y fascículos que non han sido expresamente pedidos por *Biblica* no séran devueltos al remitente, aún cuando no parezca conveniente publicar una recensión sobre ellos.

Todos los libros y fascículos enviados a *Biblica* se trasmiten al Editor del *Elenchus bibliographicus biblicus*, y aparecen en él a juicio de dicho Editor.

Envíense los libros a: Dirección *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia.

Vetus Testamentum

Bonora, Antonio, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB 1.15). 158 p. 21 × 13,3. Brescia 1987. Queriniana. Lit. 15.000.

Burns, Rita J., *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* A Study of the Biblical Portrait of Miriam (SBL Dissertation Series 84). VI-142 p. 21,5 × 14. Atlanta, Georgia 1987. Scholars Press. $9.95.

Dietrich, Walter, *David, Saul und Die Propheten.* Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Band 122). 168 Seiten. 24 × 16. Stuttgart 1987. Kohlhammer. DM 49,80.

Enermalm-Ogawa, Agneta, *Un langage de prière juif en grec.* Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées (CB New Testament Series 17). 157 p. 23,5 × 15,5. Stockholm, 1987. Almquist & Wiksell International. SEK 120.–.

Goldberg, Oscar, *L'Edifice des Nombres dans le Pentateuque avec une biographie de l'auteur par Gershom Scholem.* 83 p. 19 × 14. Paris 1986. Tsédek.

Hoglund, K. G. (et alii) (eds.), *The Listening Heart.* Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm (JSOT Supplement Series 58). 351 p. 22,2 × 14. Sheffield 1987. Sheffield Academic Press. US $32.50.

Lavagna, Raffaello, *Davide re*; *Giuditta e Oloferne* (Il Mosaico 83). 332 p. 18,5 × 11,7. Milano 1986. Editrice Massimo. Lit. 16.000.

Martinez Borobio, Emiliano, *Targum Jonatan de los Profetas Primeros en tradicíon Babilonica.* Vol. II: I-II (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»). 388 p. 27,4 × 19. Madrid 1987. Consejo Superior de Investigationes Cientificas.

McAlpine, Thomas H., *Sleep, Divine & Human, in the Old Testament* (JSOT, Supplement Series 38). 264 p. 21,4 × 13,7. Sheffield 1987. JSOT Press. $16.95.

Michaud, Robert, *Qohélet et l'hellénisme.* La littérature de sagesse histoire et théologie, II (Lire la Bible 77). 221 p. 18 × 11,5. Paris 1987. Le Cerf. FF 90.

Perez Castro, F., *El codice de Profetas de El Cairo, Tomo V, Jeremias* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 37). 274 p. 27,8 × 19,3. Madrid 1987. Instituto de Filologia, C.S.I.C.

Sandelin, Karl-Gustav, *Wisdom as a Nourisher.* A study of an old testament theme, its development within early judaism and its impact on early christianity (Acta Academiae Aboensis, Ser. A Humaniora Humanistiska Vetenskaper - Socialvetenskaper Och Juridik - Teologi, Vol. 64 nr 3). 274 p. 24,5 × 17,5. Åbo 1986. Åbo Akademi.

Schmitt, Armin, *Das Buch der Weisheit.* Ein Kommentar. 140 p. 22,5 × 14. Würzburg 1986. Echter Würzburg. DM 24,—.

Schuller, Eileen M., *Non-Canonical Psalms from Qumran.* A Pseudepigraphic Collection (Harvard Semitic Museum, Harvard Semitic Studies 28). xii-297 p. 31 × 23,2. 8 Plates of Photographs. Atlanta, GA 1986. Scholars Press.

Soggin, J. Alberto, *Le livre des Juges* (Commentaire de l'Ancien Testament Vb). 268 p. 24 × 18. Genève 1987. Labor et Fides.

Tigay, Jeffrey H., *You Shall Have No Other Gods.* Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (Harvard Semitic Studies 31). xv-114 p. 23,5 × 15,5. Atlanta GA 1987. Scholars Press. $16.95.

Novum Testamentum

Blomberg, Craig L., *The Historical Reliability of the Gospels.* xx-268 p. 21 × 14. Nottingham 1987. Inter-Varsity Press. UK £6.95.

Boismard, M.-E. - **Lamouille,** A., *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum.* lxxviii-418 p. 28,3 × 21,5. Leuven - Paris 1986. Peeters. FB 2.000.

Bovon, François, *L'œuvre de Luc.* Etudes d'exégèse et de théologie (Lectio Divina 130). 276 p. 21,6 × 13,5. Paris 1987. Le Cerf. FF 145.

Carrez, M. (et alii), *Paolo Ministro del Nuovo Testamento* (2 Co 2,14–4,6) (Serie Monografica di «Benedictina», Sezione Biblico Ecumenica 9). 367 p. 23,7 × 17,2. Roma 1987. Benedictina Editrice. Lit. 45.000.

De Jonge, M., *L'Evangile de Jean.* Sources, rédaction, théologie (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIV). 416 p. 24,3 × 16. Louvain 1987. Leuven University Press. F.B. 1.500.

De Kruijf, Th., *De Brief Van Paulus aan De Romeinen.* Vertaald en Toegelight Door (Het Nieuwe Testament). 300 p. 24 × 14,5. Boxtel 1986. Katholieke Bijbelstichting.

Descamps, Albert, *Jésus et l'Eglise.* Etudes d'exégèse et de théologie (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVII). XLV-635 p. 24,3 × 16. Louvain 1987. Leuven University Press. FB 2.500.

Edanad, Antony, *Christian Existence and the New Covenant.* XXII-342 p. 21,8 × 14. Bangalore 1987. Dharmaram Publications. US $10.95.

Galli, Giuseppe, *Interpretazione e Invenzione.* La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche. Atti dell'Ottavo Colloquio sulla Interpretazione (Macerata, 17-19 Marzo 1986) (Università Degli Studi di Macerata 37). 284 p. 24 × 17. Genova 1986. Marietti. Lit. 30.000.

Green, Joel B., *The Gospels & Acts* (How to Read Series). 179 p. 21 × 14. Nottingham 1987. InterVarsity Press. UK £4.95.

Johanson, Bruce C., *To All the Brethren.* A text-linguistic and rhetorical approach to 1 Thessalonians (Coniectanea Biblica New Testament Series 16). XIV-230 p. 23,2 × 15,5. Stockholm 1987. Almquist & Wiksell International.

Lattke, Michael, *Die Oden Salomos in Ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III (Orbis Biblicus et Orientalis 25/3) XXXIII-478 p. 23,5 × 16. Freiburg Schweiz–Göttingen 1986. Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht. sFr. 125.

Lüdemann, Gerd, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte.* Ein Kommentar. 285 p. 24,1 × 16,5. Göttingen 1987. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 48,—.

Massaux, Edouard, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXV). XXVII-854 p. 24,3 × 16. Louvain 1986. Leuven University Press. FB 2.500.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA